



The Experience of Culture: Eurocentric Limits and Openings in Foucault

Jon Solomon

► To cite this version:

Jon Solomon. The Experience of Culture: Eurocentric Limits and Openings in Foucault. *Transeuropéennes*, 2010, 1 (1), pp.1-22. halshs-00919845

HAL Id: halshs-00919845

<https://shs.hal.science/halshs-00919845>

Submitted on 17 Dec 2013

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

The Experience of Culture: Eurocentric Limits and Openings in Foucault

Jon Solomon

Transeuropéennes, No. 1, Vol. 1, 2010.

(http://www.transeuropeennes.eu/en/articles/108/The_Experience_of_Culture_Eurocentric_Limits_and_Openings_in_Foucault)

Avec le lancement de la nouvelle formule de *Transeuropéennes*, la revue est désormais parfaitement armée pour engager une réflexion en profondeur sur l'un des antagonismes fondamentaux de notre temps : le rapport entre la traduction et les régions culturelles. Bien que ces deux phénomènes constituent en ce début de XXI^e siècle une réalité de notre quotidien, la compréhension commune qu'on en a reste largement informée par l'idée à peu près *a priori* d'un concept statique de culture. À la base de ce concept, il y a toujours une série de présupposés sur l'individualité des cultures, façonnés d'après les principes de l'individualisme possessif anglais et condensés dans la formation politique de l'État-nation et de la langue nationale. Ce que *Transeuropéennes* devra révéler, contre le régime du sens commun, c'est le fait que « l'expérience quotidienne est faite de rencontres avec des objets qui proviennent moins de cultures nationales individuelles que de mouvements *entre* les cultures et que, bien plus fondamentalement encore, ces mouvements précèdent en réalité ces cultures individuelles, dont ils sont donc constitutifs » (Calichman et Kim, 2010). Plutôt que d'approfondir vraiment cette question du rapport entre expérience, traduction et régions culturelles – travail qu'une mutation de Taipei à Shanghai ne me permet pas de mener à bien en ce moment – je voudrais faire part ici d'un questionnement développé récemment à partir d'une critique de l'eurocentrisme de Michel Foucault, qui peut contribuer à éclairer de manière indirecte certaines des questions qui sont en jeu ici.

L'aire géo-culturelle comme dispositif biopolitique

Si, comme l'affirme Michel Foucault dans *Les mots et les choses*, l'homme est la création ou l'effet d'un pli archéologique ou d'une confusion amphibologique entre l'empirique et le transcendantal, entre l'expérience et la connaissance, il s'ensuit que le « milieu » dans lequel il vit est une technologie de gestion des problèmes associés à cette confusion.

Résumons tout d'abord la situation douloureuse dans laquelle vit l'« homme » moderne de Foucault. *Les mots et les choses* présente le rapport aporétique entre connaissance et expérience comme l'une des « horreurs méthodologiques » qui définissent l'époque moderne. L'origine de cette aporie méthodologique est le statut amphibologique de l'« homme ». L'homme est « un être tel qu'on prendra en lui connaissance de ce qui rend possible toute connaissance » (Foucault 1966, 329). Ce n'est pas la tentative de faire de l'« homme » un objet de science, d'objectiver l'existence humaine, qui constitue pour Foucault la caractéristique fondamentale de la strate archéologique moderne. C'est plutôt la tentative de doubler cet effort d'une tentative parallèle de faire l'expérience de la limite de la connaissance en soi qui définit la figure moderne de l'homme. Entre ces deux efforts, il y a la tension constante entre expérience et connaissance qui définit la situation anthropologique de la modernité. La tentative de révéler « les conditions de la connaissance à partir des contenus empiriques qui sont donnés en elle » (Foucault 1966, 329) conduit à une série d'oscillations aussi inévitables qu'insolubles que les différents systèmes de la pensée moderne, du positivisme et de l'empirisme à la négativité dialectique et à la phénoménologie essayent tous, en vain, de maîtriser. On peut tout de suite les énumérer. Il y aurait : l'oscillation entre les contenus empiriques de l'expérience et les limites transcendantales de la connaissance ; l'oscillation entre une analyse de type positiviste (« la vérité de l'objet prescrit la vérité du discours qui en décrit la formation » (Foucault 1966, 331)) et un discours de type eschatologique (« la vérité du discours philosophique constitue la [promesse de la] vérité en formation » (Foucault 1966, 331)) ; l'oscillation entre une nature (qui détermine l'expérience) et une histoire (qui détermine la connaissance) ; et enfin, l'oscillation entre un corps individuel et une culture collective. Face à cette série d'oscillations fondamentales, la pensée moderne – à l'exclusion de ce courant plus souterrain de la philosophie moderne qu'emblématisent les antinomies sauvages de Spinoza – est toujours à la recherche de la médiation d'un troisième terme. Foucault suggère que ce troisième terme prend toujours la forme du « vécu ». Cependant, le recours au « vécu » ne résout pas l'ambivalence ou l'amphibologie qui existait dès l'origine. « [L'analyse du vécu] ne fait donc que remplir avec plus de soin les exigences hâtives qui avaient été posées lorsqu'on avait voulu, en l'homme, faire valoir l'empirique pour le transcendantal » (Foucault 1966, 332). D'un point de vue philosophique, l'aboutissement de cette amphibologie est la fuite infinie d'une série de déplacements dans la différence « infime » mais infinie « qui réside dans le 'et' du recul *et* du retour, de la pensée *et* de l'impensé, de l'empirique *et* du transcendantal, de ce qui est de l'ordre de la positivité *et* de ce qui est de l'ordre des fondements » (Foucault 1966, 351). Plus la pensée moderne recourt à la catégorie du vécu pour servir de médiation aux oppositions qu'elle a réunies sous l'égide d'un point singulier contradictoire – le doublet empirico-transcendantal qu'est l'homme –, plus elle doit s'efforcer de réparer l'irréparable schisme qui constitue l'homme depuis le commencement. Cette circularité qui ne peut

que s'accélérer (une version du syndrome du « chien qui court après sa queue ») constitue le principal paradigme – et le principal problème – de la modernité telle que les a identifiés la méthode archéologique.

Mon hypothèse est que le concept d'aire ou de région géo-culturelle a été l'un des principaux dispositifs au moyen desquels on a traité à l'époque moderne les horreurs méthodologiques du rapport circulaire entre expérience et connaissance. Pour le dire en termes foucauldien, je suggère une explication archéologique de la signification biopolitique des technologies gouvernementales qui ont trait au dispositif des aires géo-culturelles.

Expérience et biopolitique

Suivant en cela le kantisme de Foucault, selon lequel une *épistémè* ne peut pas refléter ses propres conditions de possibilité, il me semble que le culturalisme est en réalité l'une des conditions fondamentales nécessaires à la méthode archéologique et dans le même temps son principe de fonctionnement biopolitique. En d'autres termes, je suggère que le culturalisme – sous la forme de l'eurocentrisme – constitue l'« a priori historique » des *Mots et les choses*. Si l'objectif de Kant est de rendre compte des dimensions formelles de l'expérience en explorant les limites transcendantes de la connaissance, le projet foucauldien prend pour objet les types d'expérience spécifiques qui sont conditionnés par l'expérience elle-même. Le problème de « restriction » exposé ci-dessus s'avère jouer un rôle capital dans l'élaboration de la méthode archéologique et, au-delà, du concept de *pratique*, préoccupation centrale dans l'ensemble de l'œuvre de Foucault. Je fais référence ici au travail de Marc Djaballah, qui nous offre un éclairage essentiel sur le rapprochement entre Kant et Foucault du point de vue de ce concept d'expérience. Si, comme il le résume lui-même, « le discours est constitué de pratiques de formes déterminées qui conditionnent l'existence de celui-ci en tout temps et en tout lieu sur la base d'une modalité d'intelligibilité qui tient à la fois du sémantique et du logico-formel » (Djaballah 2008, 227), il sera alors de la plus haute importance de savoir comment définir la *limite* d'un(e) discours/pratique/expérience. La nature problématique de cette limite fut abordée par Derrida dans sa fameuse critique du concept foucauldien de folie comme concept totalisant – et donc, hégémoniquement rationnel (Derrida 1978). En convoquant cette critique derridéenne, je n'entends pas tant disqualifier l'archéologie au niveau méthodologique que l'ouvrir à la perspective de l'indétermination, elle-même essentielle à la perspective biopolitique. Bien sûr, l'appel à « une totalité culturelle donnée » (Djaballah 2008, 231 et 236) est, à strictement parler, en porte-à-faux par rapport aux précautions méthodologiques de Foucault contre, à la fois, l'objectivation de l'expérience et sa réduction phénoménologique. Dans la recherche de Foucault, les conditions du « vécu » ou de l'« expérience réelle » ne sont pas données en tant qu'objets de discours ; c'est plutôt « la structure d'une pratique qui définit les formes de l'expérience qu'elle génère » (Djaballah 2008, 222). Mais si, pour le dire à la façon de Wittgenstein, « les règles d'une pratique articulent les rapports qui constituent les objets qu'elle contient » (Djaballah 2008, 231), on doit se demander ce qui se passe lorsque les rapports qui conditionnent une « réalité culturelle donnée » se chevauchent avec, ou sont compris dans, ceux qui conditionnent les rapports entre différentes « réalités culturelles données ». Et si, en d'autres termes, le « caractère donné » qu'on reconnaît à la culture sous la forme de monades discrètes ou de noms comptables (Sakai 2009) n'était qu'une norme qui organise – et naturalise – les objets culturels ? Une fois cette possibilité admise, il devient impératif d'explorer l'idée que les discontinuités entre les cultures n'appartiennent pas à une culture unique mais peuvent en réalité être gérées par une technique ou une pratique commune à des cultures apparemment différenciées. Et si, en d'autres termes, il y avait une technologie biopolitique à l'œuvre derrière la méthode archéologique ?

L'archéologie demeure toutefois importante pour la critique de l'eurocentrisme du fait de son rejet profond d'un grand nombre de positions philosophiques sur le statut des objets et de l'expérience. Elle rejette l'hypothèse réaliste que les objets sont donnés en soi et pour soi préalablement à l'expérience ; elle rejette pareillement l'hypothèse idéaliste que les objets ne peuvent être compris qu'en rapport avec le soi de l'expérience ; enfin, elle rejette aussi l'hypothèse phénoménologique que les objets et l'expérience ne peuvent être compris qu'à travers un retour à l'intentionnalité originaire de la conscience. La biopolitique poursuit cette orientation méthodologique : l'émergence de l'objet « population » au XVII^e siècle est le produit des pratiques discursives établies par la gouvernementalité. Dans le travail de Foucault sur la sexualité, qui est au cœur de son développement sur le concept de biopolitique, l'expérience de la sexualité est comprise comme « la corrélation, dans une culture, entre un domaine de savoirs, des types de normativité et des formes de subjectivité » (Foucault 1984-1985 (1990), ??/4). Tout ceci semble bien beau jusqu'à ce qu'on commence à réfléchir à la possibilité que la « culture » elle-même soit le nom donné à une articulation encore indéterminée d'« un domaine de savoirs », d'« un type de normativité » et d'« une forme de subjectivité » – c'est-à-dire, que la culture soit elle-même une formation discursive organisant la dispersion régulière d'énoncés, indépendamment des « cultures » dans lesquelles ces énoncés agissent.

Plutôt que d'aborder directement les problèmes philosophiques épineux posés par cette approche de l'expérience¹, je voudrais attirer l'attention sur le rapport problématique entre le travail de Foucault sur la biopolitique à la fin des années 1970 et son expérience biographique. Peu après la période (début 1978) où j'ai identifié une transition de la biologie vers l'économie politique dans les cours de Foucault au Collège de France, Foucault entreprend un voyage au Japon, incluant la fameuse visite d'un temple zen en avril, et deux voyages en Iran, en septembre et en novembre de la même année, pour assister à la révolution iranienne, dont il rend compte en détail. Nous avons ici deux exemples d'une

implication de Foucault dans une expérience du non-occidental. Comme on peut s'y attendre, dans les deux cas, l'idée d'une expérience au-delà de la connaissance – dont la spiritualité est la figure inévitable – occupe une place centrale dans ses écrits sur ces événements. C'est également en 1978, à la fin de l'année, que Foucault accorde un entretien dans lequel il décrit l'ensemble de son projet philosophique à partir du concept d'expérience (Foucault 2001, 860-914). 1978 est à l'évidence un moment de la carrière de Foucault où la question de l'expérience devient elle-même plus particulièrement une question d'expérience.

Cette période est également marquée – et ce n'est à l'évidence pas sans lien avec la problématique de l'expérience – par un orientalisme tout aussi aigu. On le voit tout d'abord à l'occasion de sa visite du temple zen japonais, sur laquelle je suis revenu plus longuement dans un autre article (Sakai et Solomon, 2005), et il commence à prendre des proportions politiques troublantes, comme c'était prévisible, lors des voyages en Iran qui ont suivi. Bien qu'il ne me semble pas qu'on puisse tirer de conclusion définitive d'une preuve si indirecte, il me semble en revanche qu'il y a bien un lien intrinsèque entre l'abandon des questions biologiques dans le travail sur la biopolitique et le rapport délicat avec le non-occidental d'un côté, et entre son concept archéologique d'expérience et la généalogie de la biopolitique de l'autre.

Le point crucial entre ces deux liens est selon moi la figure de l'intellectuel comme articulation où se joue le combat entre l'expérience et la connaissance. Normalement, le rapport entre ces deux concepts est organisé de façon dialectique et hiérarchique, de sorte que la connaissance est issue de l'expérience tandis que l'expérience bénéficie de la connaissance. Mais pour Foucault, cette dialectique ne sert qu'à renforcer le rôle de la médiation et de l'appropriation – c'est précisément le terrain de l'État. L'élément décisif pour modifier le cours du combat est dans le remplacement/déplacement des institutions, de façon à considérer les stratégies plutôt que les fonctions, à refuser les objets comme donnés, et à passer au dehors des institutions (même au sein de celles-ci) afin de toujours viser le lien entre le pouvoir et la composition. Pour esquisser rapidement cette problématique, il n'y a sans doute pas de meilleur point de référence dans les œuvres de Foucault que ses reportages sur la révolution iranienne. Malgré l'effarant abandon à l'orientalisme dont ils témoignent (Robert Young attire l'attention sur le trope orientaliste de la « volonté absolument collective » ; Young 1995, 1), l'entretien² réalisé à Téhéran le 23 septembre 1978 est d'une grande valeur puisqu'il nous fournit trois indications précises pour une critique de l'intellectuel comme corps intermédiaire entre l'expérience et la connaissance. Le contexte général de ces indications concerne la transformation historique du rôle de l'intellectuel qui, de « prédicteur de la société future » devient combattant engagé « au fond de la mine » constituée par les ramifications politiques de « la science, la connaissance, les techniques et les technologies » (Afary & Anderson 2005, 184).

Premièrement, Foucault identifie dans la révolution iranienne un rejet du paradigme de la modernisation mimétique :

Un petit détail qui m'avait frappé la veille en visitant le bazar [...] me revint à l'esprit soudain [...]. Ces objets occidentaux inutilisables, sous le signe d'un Orient obsolète, tous portaient l'inscription : « Fabriqué en Corée du Sud ». J'ai senti alors que j'avais compris que les récents événements n'étaient pas le signe d'un recroquevillement face à la modernisation de la part d'éléments extrêmement rétrogrades, mais le rejet, par toute une culture et par tout un peuple, d'une modernisation qui était elle-même un archaïsme (Afary & Anderson 2005, 195).

Prononcé au début d'une ère de transformation économique et politique qu'on ne désignait pas encore sous les noms de « mondialisation » et de « post-fordisme », cet entretien avec Foucault nous montre qu'il avait compris précocement la valeur anachronique de l'opposition tradition/modernité, si essentielle à la théorie de la modernisation (*modernization theory*) américaine de l'après-guerre. Toute tentative de comprendre la modernisation à travers le schéma d'une opposition binaire entre tradition et modernité devient anachronique dès lors que la question de l'origine et de l'influence est remplacée par celle de la composition subjective. Il est significatif que la critique révolutionnaire de la modernisation soit, selon Foucault, liée à la question de la composition de classe en Iran. Dans une série de reportages sur la structure de classe de l'Iran et la position particulière du shah, Foucault montre que la modernisation est une technique de gestion de la population issue de la dialectique d'expropriation entre élites impériales et élites locales instituée à travers l'expérience de la quasi-colonisation. Le rapport de pouvoir colonial fondé sur l'imitation et l'expropriation peut être remplacé par l'événement de la composition.

Deuxièmement, Foucault identifie implicitement le problème de l'Occident dans son rapport avec le non-Occident à travers la catégorie d'indifférence.

Nous devons construire une autre pensée politique, une autre imagination politique et réapprendre la vision du futur. Je dis cela pour que vous sachiez que tout occidental, tout intellectuel occidental un peu intègre, ne peut pas être indifférent à ce qu'il ou elle entend sur l'Iran (Afary & Anderson 2005, 185).

Foucault ne donne pas d'explication sur la structure et le fonctionnement de l'indifférence (en réalité, nous avons de profondes réserves quant à ces moments où Foucault est apparemment indifférent au non-Occident – sous le prétexte de la « compétence » – tout en adoptant une position qui se réfère constamment à la spécificité de l'« Occident »), et c'est

donc à nous de remplir les blancs. À l'évidence, indifférence ne signifie pas absence de rapport puisque ce qu'on « entend sur l'Iran » est intrinsèquement lié à la création d'une nouvelle « vision du futur ». Notez que la campagne contre l'indifférence est un projet pédagogique dont le but est de créer des futurs alternatifs. Foucault ne précise par de quel genre de futur il peut s'agir mais on peut être sûr que cela inclut au moins une redéfinition des relations institutionnalisées (entre l'Occident et le non-Occident, entre l'intellectuel et la société, entre l'expropriation et le commun, etc.) et un nouveau type d'expérience (une expérience qui n'est pas caractérisée par l'indifférence)³. L'indifférence aux rapports réels (d'expropriation) constitue une ressource subjective stratégique qui fait partie intégrante de la domination post-coloniale moderne. Pour l'instant, soulignons ce point de connexion essentiel : l'indifférence doit être distinguée de l'ignorance dans la mesure où elle se fonde sur la connaissance. En réalité, la connaissance – comprise en termes disciplinaires – est précisément la condition de possibilité de l'indifférence.

Troisièmement, Foucault cite deux expériences emblématiques du rapport entre les intellectuels et la société qui marquent l'histoire de ce qu'il appelle de façon caractéristique « notre culture » et « l'Occident ».

Tout d'abord, tout au long du XVIII^e siècle, des philosophes – ou peut-être devrait-on dire, des intellectuels, en France, en Angleterre, en Allemagne – se sont efforcés de repenser entièrement la société, selon les principes du bon gouvernement tels qu'ils le percevaient eux-mêmes [...]. Je ne veux pas dire que les philosophes furent responsables de cela, mais le fait est que leurs idées ont eu des effets sur ces transformations. Plus important encore, cette monstruosité qu'on appelle l'État est dans une très large mesure le fruit et le résultat de leur pensée [...].

La seconde expérience douloureuse est celle qui est née, non pas entre le philosophe et la société bourgeoise, mais entre les penseurs révolutionnaires et les États socialistes que nous connaissons aujourd'hui. À partir des visions de Marx, des visions des socialistes, d'après leurs pensées et leurs analyses, qui étaient parmi les pensées et les analyses les plus objectives, rationnelles et apparemment exactes, naquirent dans la réalité des systèmes politiques, des organisations sociales et des mécanismes économiques qui sont aujourd'hui condamnés et devraient être abandonnés (Afary & Anderson 2005, 184-185).

Le rôle de la pensée rationnelle comme bien public (de libération) est toujours menacé d'appropriation par l'État, agissant au nom de l'intérêt universel pour les intérêts d'un groupe exclusif (une nation ou un parti, par exemple). Le sujet de l'expérience est toujours confronté à l'économie de l'appropriation, par laquelle l'expérience se codifie en connaissance disciplinaire. Le défi essentiel, pourrait-on généraliser, est de comprendre l'appropriation non comme une base pour la légitimation d'une norme, mais comme un événement dans la constitution du social.

Les commentaires de Foucault ne soulignent pas seulement l'importance de la gouvernementalité comme concept critique pour comprendre le lien entre expérience et connaissance, ils suggèrent également, comme on l'a déjà vu, la manière dont la gouvernementalité en vient à s'empêtrer par mégarde dans une vision culturaliste. Ce que Foucault voyait dans la révolution iranienne n'était rien moins que la priorité de la culture sur l'État, l'hypothèse que la culture existe avant l'État et peut-être en dehors de celui-ci. Bien sûr, le passage à un en-dehors des institutions – le passage du côté du pouvoir, du côté des stratégies et non plus des fonctions, et du côté des pratiques et non plus des objets donnés – était une caractéristique essentielle de sa tentative novatrice de critique de l'État. Mais lorsque le passage à l'en-dehors des institutions est redoublé par le passage à l'en-dehors de l'Occident (qui reste, selon nous, une autre forme institutionnelle), Foucault tombe clairement dans l'erreur. C'est ce qui lui permet de faire référence à deux équivalences parallèles entre culture et population : de même que « notre culture » égale « l'Occident », « toute une culture [la culture iranienne] » égale « tout un peuple ». Ce que ces équivalences parallèles ignorent, c'est précisément la manière dont l'équation culture = population est elle-même le produit archéologique d'une forme discursive spécifique dont les effets biopolitiques articulent connaissance et expérience.

Pour résumer, nous avons donc recueilli dans les observations de Foucault sur la révolution iranienne trois éléments clés qui correspondent aux trois « tâches » assignées implicitement au sujet de l'expérience en tant qu'intellectuel : 1) À la critique des rapports de pouvoir post-coloniaux fondés sur l'imitation et l'expropriation correspond un événement de composition auquel le sujet de l'expérience en tant qu'intellectuel participe inévitablement. La question centrale pour les intellectuels à l'époque post-coloniale n'est plus de développer des méthodes de plus en plus exactes pour établir la correspondance entre le monde et la connaissance, c'est-à-dire la véridiction, mais plutôt d'écarter les rapports sociaux des questions d'origine, de genèse et de filiation. 2) Au problème de l'indifférence correspond la tâche de défier les pratiques disciplinaires qui organisent et codifient le rapport entre expérience et connaissance. Le défi pour le sujet de l'expérience en tant qu'intellectuel est de prendre conscience des manières dont l'indifférence – « l'ignorance autorisée que toute critique de l'impérialisme doit cartographier » (Spivak 1988, 291) – est inscrite dans le sujet connaissant à travers les pratiques disciplinaires. Ceci constitue la base de notre critique de l'eurocentrisme de Foucault. 3) À l'appropriation par l'État de la pensée rationnelle comme bien public correspond la tâche de comprendre l'appropriation non comme une base de légitimation d'une norme mais comme un événement dans la constitution du social.

Conformément à l'analyse de Foucault, il faudrait se souvenir que l'intellectuel n'est pas seulement le produit ou

l'agent de la division du travail mais aussi une figure anthropologique dans le sens que prend ce terme dans *Les mots et les choses*, où l'homme moderne est caractérisé par une série de doubles qui enchâssent le triumvirat du langage, de la vie et du travail. L'entretien de Téhéran de Foucault nous offre un portrait convaincant de l'intellectuel en général en tant que l'un de ces doubles – emblématique, pour ce qui est de la différence entre expérience et connaissance. L'intellectuel, qui est parfois indifférent du fait même de ses connaissances, dont l'ambivalence entre expérience et connaissance accompagne et consolide la « monstruosité de l'État », quand elle ne la crée pas directement, et dont la pratique sociale en tant que producteur de connaissance se concentre sur l'institution de l'imitation normative – les disciplines de « vérité » (entendue comme adéquation de l'objet et de l'énoncé) – plutôt que sur l'événement de la composition, est exactement « l'Autre fraternel et jumeau, né non pas de [l'homme], ni en lui, mais à côté et en même temps [...] ». Cette plage obscure [...] lui est à la fois extérieure et indispensable : un peu l'ombre portée de l'homme surgissant dans le savoir ; un peu la tache aveugle à partir de quoi il est possible de le connaître » (Foucault 1966, 337).

C'est en ce sens que je comprends l'appréciation de Robert Young sur le statut de l'eurocentrisme chez Foucault – « *Les mots et les choses* peuvent être lues comme une analyse non de l'eurocentrisme en tant que tel, mais de son archéologie philosophique et conceptuelle » (Young 1995, 9). L'orientalisme prononcé de Foucault n'est pas seulement le pendant de son investissement dans l'erreur méthodologique de l'« autonomie » du culturalisme, c'est aussi, d'une manière beaucoup plus décisive, le signe de l'incapacité de l'intellectuel à prévenir la confusion et la réversibilité désastreuses entre les pôles opposés de la connaissance et de l'expérience qui furent identifiées dans *Les mots et les choses* comme la caractéristique essentielle de la modernité. Le point crucial de l'eurocentrisme en tant qu'hégémonie géoculturelle moderne par excellence est dans l'économie qui lie l'expérience à la connaissance à travers toute une série de décisions philosophiques comme la négation dialectique et la réduction phénoménologique (les deux principaux hommes de paille dans l'œuvre de Foucault). Le chapitre neuf des *Mots et les choses* est d'ailleurs consacré à l'analyse des éléments transcendants et empiriques dans la constitution de la connaissance qui font de « l'analyse du vécu » un « discours de nature mixte » désespérément équivoque (Foucault 1966, 332). La négativité dialectique et la phénoménologie constituent l'une et l'autre, chacune à leur manière, des réponses, défectueuses mais semblables archéologiquement, à ce mélange amphibologique qui se traduit par la construction moderne de l'homme comme sujet et objet de connaissance simultanément. Leonard Lawlor a montré brillamment comment la critique foucauldienne de la nature amphibologique du concept moderne de « vécu » est au cœur de la critique de l'homme moderne dans *Les mots et les choses*. Contre cette notion, « le vécu », Foucault en propose une autre, « le vivant », dont le point de départ est la notion biologique d'erreur chez Canguilhem. Expliquant l'objection de Foucault au concept de vécu, Lawlor écrit : « la critique du concept de vécu est fondée sur le fait que la relation dans le vécu est un mélange qui referme 'un écart infime'. Inversement, la conception que Foucault se fait de la relation dans 'le vivant' est celle d'une dissociation qui maintient 'l'écart infime' » (Lawlor 2005, 417). Cet « écart infime », qui devient dans la traduction anglaise des *Mots et les choses* un « minuscule hiatus » (Foucault 1966/1973, 351/340), doit être entendu, selon Lawlor, dans les deux sens du terme français « infime » : « minuscule » mais aussi selon Lawlor « infinitésimal », « divisible à l'infini » (Lawlor 2005, 422). J'imagine que ce que Lawlor a à l'esprit en fondant son argument sur les deux significations du terme « infime » est une forme de ce que Sakai appelle « continuité dans la discontinuité » (Sakai 2009, 85). Dans le cas présent, l'infime au sens de « divisible à l'infini » nous renverrait à ce que les mathématiques appellent « continuité », tandis qu'au sens de « minuscule », il nous ramènerait à une différence si petite qu'elle ne peut pas être mesurée, constituant par là l'incommensurabilité de la « discontinuité ». Contre le concept moderne d'homme qui est fondé sur un rapport équivoque entre l'expérience et la connaissance, la critique de Foucault en appelle non pas à un « mélange » des deux mais à une manière de rendre les différences infiniment petites entre l'une et l'autre discontinues et non-relationnelles. La manière dont il faut le faire doit être recherchée dans une stratégie de « double négation » qui « affirme » les deux termes plutôt que de les combiner (Lawlor 2005, 424).

Le problème de l'épistémè occidentale moderne, selon *Les mots et les choses*, est celui de l'équivocité et de la réversibilité fondamentales qui se sont installées entre l'expérience et la connaissance. Je ne m'intéresse pas tant ici à la résolution de cette amphibologie qu'à ce que je prends comme un avertissement adressé par l'archéologie à la biopolitique. La biopolitique, en particulier la dimension de celle-ci qui se prête aux études sur la gouvernementalité, court toujours le risque de devenir l'étude du « vécu » de la politique de la vie. Si le problème de l'eurocentrisme concerne en dernière analyse une hégémonie mobile et auto-évolutive, autrement dit si le problème de « l'Occident » ne se limite pas à l'Occident, c'est en raison de l'équivocité ou de la confusion amphibologique entre connaissance et expérience qui lui sont fondamentales. De même, le problème de l'État n'est autre qu'une manière de s'appropriier l'amphibologie, ou de la capturer, sous couvert de « vécu ». Ainsi, opposer l'expérience – l'expérience vécue, l'expérience locale – à l'hégémonie de l'Occident (et son avatar, la « théorie occidentale ») apparaît finalement comme une stratégie très largement complice de la logique d'hégémonie – consolidée dans l'État – selon laquelle l'Occident s'est constitué le premier en tant que sujet dans l'histoire.

Dans son entretien de Téhéran le 23 septembre 1978, Foucault parle de l'État, on s'en souvient, comme d'une « *monstrosity* », une « monstruosité ». Dans la mesure où ce terme de « *monstrosity* » est extrait d'une traduction anglaise du texte de l'entretien « original », qui n'a été publié qu'en persan, il ne serait sans doute pas très convaincant de fonder

toute mon argumentation sur ce seul mot. On peut toutefois y voir une indication. À propos de la monstruosité, Derrida nous a montré qu'elle n'était pas seulement liée à la nominalisation et à la normalisation, mais aussi à la différence et à l'hybridation des espèces (Derrida 1995, 385-386). Tout au long de l'œuvre de Foucault, l'État est lié de façon si répétée à la normalisation qu'il serait facile d'oublier que son aspect est aussi intimement lié à un type de système et d'expérience anthropologique fondamental qui caractérise l'expérience de la politique moderne en tant qu'elle est fondamentalement investie par la vie. Bien qu'il semble, selon la logique historiciste des origines et des filiations, que les États modernes se consacrent à la défense de la spécificité originaire de la nation, l'approche généalogique de Foucault nous incite à abandonner ces « donnés » et à tourner notre attention vers la manière dont l'État n'est pas engagé envers la nation en soi, mais seulement envers l'idée de la différence des espèces en général. L'État, pourrait-on dire, est une grande expérience (*experiment*) sur l'expérience (*experience*) de la plasticité bioanthropologique. N'oublions pas qu'en français, « expérience » recouvre le sens des deux mots anglais *experiment* et *experience*. *Les mots et les choses* énoncent très clairement cette articulation entre gouvernementalité et plasticité bioanthropologique : « Dans l'expérience moderne, la possibilité d'instaurer l'homme dans un savoir, la simple apparition de cette figure nouvelle dans le champ de l'*épistémè*, implique un impératif qui hante la pensée de l'intérieur ; peu importe qu'il soit monnayé sous les formes d'une morale, d'une politique, d'un humanisme, d'un devoir de prise en charge du destin occidental, ou de la pure et simple conscience d'accomplir dans l'histoire une tâche de fonctionnaire ; l'essentiel, c'est que la pensée soit pour elle-même et dans l'épaisseur de son travail à la fois savoir et modification de ce qu'elle sait, réflexion et transformation du mode d'être de ce sur quoi elle réfléchit » (Foucault 1966, 338). La transformation de l'existence à travers l'échange entre expérience et connaissance est au cœur des deux projets historiques mondiaux que sont l'eurocentrisme et le fonctionnement quotidien de l'État. L'équation implicite entre morale et fonctionnariat donne une idée du sérieux avec lequel Foucault considère le pouvoir de transformation de la connaissance. Si la gouvernementalité est le nom d'une technologie de gestion de la population simili-étatique qui se prolonge au-delà des frontières institutionnelles conventionnelles de l'État, la biopolitique est le nom de la situation dans laquelle le vécu se trouve régulièrement approprié par des technologies simili-étatiques au service de la gestion de la plasticité bioanthropologique. Les systèmes de connaissance de la prétendue différence culturelle sont une part essentielle de ces technologies simili-étatiques et doivent être considérés comme des champs de bataille biopolitiques. La « monstruosité de l'État » n'est pas en tout premier lieu une totalisation de la vie politique mais plutôt la totalisation de la vie dans la politique et de l'expérience dans la connaissance.

Notes

¹ L'importance de l'expérience dans l'œuvre de Foucault a été explorée récemment par Mark Djaballah, *Kant, Foucault, and Forms of Experience* (Djaballah 2008) ; Timothy O'Leary, « Foucault, Experience, Literature » in *Foucault Studies*, n° 5 (2008), p. 5-25 ; Gary Gutting, « Foucault's Philosophy of Experience, » *Boundary 2*, vol. 29, n° 2, 2002, p. 69-85 ; et Leonard Lawlor, « A Miniscule Hiatus: Foucault's Critique of the Concept of Lived-Experience (*vécu*) », in A.-T. Tymieniecka (ed.), *Analecta Husserliana*, LXXXVIII (Dordrecht: Springer, 2005), p. 417-427. O'Leary suggère également de consulter Timothy Rayner, « Between fiction and reflection: Foucault and the experience book », *Continental Philosophy Review*, n° 36, 2003, p. 27-43 ; et le chapitre sur Bataille, Blanchot et Foucault, in Martin Jay, *Songs of Experience: Modern American and European Variations on a Universal Theme* (Berkeley, CA: University of California Press, 2006), chap. 9. Judith Revel, l'une des grandes spécialistes de Foucault en France, a également publié un ouvrage important, que je n'ai pas pu consulté au moment où j'écrivais cet article (il est épuisé et il n'est pas disponible à la bibliothèque universitaire de Taïwan) mais qui, à en juger par son titre, traite des concepts d'expérience et d'expérimentation dans l'œuvre de Foucault. Judith Revel, *Michel Foucault, Expériences de la pensée* (Paris: Bordas, 2005).

² L'entretien ne figure pas dans *Dits et Écrits*. J'ignore s'il en existe une version française. La version anglaise a été traduite du farsi.

³ À la lumière des recherches neurobiologiques récentes sur les « neurones miroirs » et sur le concept de néoténie, le lien entre les institutions sociales et l'indifférence n'est pas fortuit. Cf. Virno (2003).

Références bibliographiques

Afary, Janet et Kevin B. Anderson. 2005. *Foucault and the Iranian Revolution*. Chicago : University of Chicago Press. (Comprend les traductions anglaises des écrits de Foucault sur la révolution iranienne ainsi qu'un certain nombre de réactions à ceux-ci).

Calichman, Richard et John Kim. 2010. *The Politics of Culture: Around the Work of Naoki Sakai*. New York and London : Routledge. Cité d'après le manuscrit, non paginé.

Derrida, Jacques. 1967/1978. *L'écriture et la différence*. Paris : Le Seuil. Traduction anglaise (Alan Bass) : *Writing and Difference*. Chicago : The University of Chicago Press.

- Derrida, Jacques. 1995. *Points...Interviews, 1974-1994*. Traduction anglaise de Peggy Kamuf et al. Stanford : Stanford University Press.
- Djaballah, Marc. 2008. *Kant, Foucault, and Forms of Experience*. New York and London : Routledge.
- Foucault, Michel. 1966/1973. *Les mots et les choses*. Paris : Gallimard. Traduction anglaise : *The Order of Things*. New York : Vintage Books.
- Foucault, Michel. 1984-1985 (1990). *Histoire de la sexualité II : L'usage des plaisirs*. Paris : Gallimard. Traduction anglaise (Robert Hurley) : *The Use of Pleasure. The History of Sexuality* Vol. 2. New York : Vintage Books.
- Foucault, Michel. 2001. *Dits et Écrits II*. Paris : Gallimard.
- Gutting, Gary. 2002. « Foucault's Philosophy of Experience ». In *Boundary 2* 29:2 (Durham : Duke University Press). 69-85.
- Lawlor, Leonard. 2005. « A Miniscule Hiatus: Foucault's Critique of the Concept of Lived-Experience (*vécu*) ». In A.-T. Tymieniecka (ed.), *Analecta Husserliana* L XXXVIII (Dordrecht : Springer). 417-427.
- O'Leary, Timothy. 2008. « Foucault, Experience, Literature ». In *Foucault Studies* No. 5 (2008), pp. 5-25.
- Revel, Judith. 2004. « [La naissance littéraire de la biopolitique](#) ». Consulté le 5 avril 2009.
- Sakai, Naoki. 2009. « How do we count a language ? Translation and Discontinuity ». In *Translation Studies*, 2:1. London and New York : Routledge. 71-88.
- Sakai, Naoki et Jon Solomon. 2005. « Addressing the Multitude of Foreigners, Echoing Foucault ». *Translation, Biopolitics and Colonial Difference, Traces* vol. 4. Hong Kong : Hong Kong University. 1-35.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 1988. « Can the Subaltern Speak? ». *Marxism and the Interpretation of Culture*. Eds. Cary Nelson and Lawrence Grossberg. London : Macmillan. 271-313.
- Virno, Paolo. 2003. *Scienze Sociali e 'Natura Umana'*. *Facoltà di linguaggio, invariante biologico, rapporti di produzione*. Roma : Rubbettino Editore.
- Young, Robert J. C. 1995. « [Foucault on Race and Colonialism](#) ». Consulté le 23 mars 2009.

Traduit de l'anglais par Etienne Dobenesque

The Experience of Culture: Eurocentric Limits and Openings in Foucault

With the relaunching of *Transeuropéennes* in its new form, the journal is squarely poised to engage a prolonged reflection on one of the key antagonisms of our times: the relation between translation and cultural regions. Although these two phenomenon constitute a part of everyday life at the beginning of the 21st century, our common sense understanding of them is largely informed by the notion of a static, virtually *a priori*, concept of culture. At the base of this concept invariably lies a host of presuppositions concerning the individuality of cultures, modelled on the premisses of English possessive individualism and condensed in the political formation of the nation-state and national language. What *Transeuropéennes* is bound to reveal, against the regime of common sense, is that, “everyday experience consists of encounters with objects that derive less from individual national cultures than from movements *between* cultures, and that, far more radically, such movements actually precede and are thus constitutive of these individual cultures themselves” (Calichman and Kim, 2010). In lieu of pursuing the relation between experience, translation, and regions in an exhaustive way—a job relocation from Taipei to Shanghai makes that work impossible for me now—I would like to share a line of interrogation that I recently developed in relation to a critique of Michel Foucault’s eurocentrism that may help shed peripheral light on some of the issues at stake.

The geocultural area as a biopolitical device

If, as Michel Foucault contends in *The Order of Things*, Man is a creation or effect of the archaeological fold or amphibological confusion between the empirical and the transcendental, between experience and knowledge, then it follows that the ‘milieu’ in which this Man lives is a technology for managing the problems associated with this confusion.

First, let us summarize the predicament in which Foucault’s modern ‘Man’ lives: *The Order of Things* presents the aporetic relation between knowledge and experience as one of the defining ‘methodological horrors’ of the modern epoch. The root of this methodological aporia derives from the amphibological status of ‘Man’. Man is “a being such that knowledge will be attained in him of what renders all knowledge possible” (Foucault 1966/1973, 329/318). It is not the attempt to make ‘Man’ into an object of science, to objectivize human existence, that is for Foucault the fundamental defining trait of the modern archaeological strata. It is rather the attempt to pair that effort with a parallel attempt to experience the limit of knowledge per se that defines the modern figure of man. Between these two efforts lies a constant tension between experience and knowledge that defines the anthropological situation of modernity. The attempt to reveal “the conditions of knowledge on the basis of the empirical contents given in it” (Foucault 1966 (1997)/1973, 329/319) leads to a series of unavoidable yet irresolvable oscillations that the various different systems of modern thought, from positivism and empiricism to dialectical negativity and phenomenology, each try, without success, to master. These would be, in short order, the oscillation between the empirical contents of experience and the transcendental limits to knowledge; the oscillation between an analysis of the positivist type (“the truth of the object determines the truth of the discourse that describes its formation” (Foucault 1966/1973, 331/320)) and a discourse of the eschatological type (“the truth of the philosophical discourse constitutes the [promise of the] truth in formation” (Foucault 1966/1973, 331/320)); the oscillation between a nature (that determines experience) and a history (that determines knowledge); and finally the oscillation between an individual body and a collective culture. In the face of this series of fundamental oscillations, modern thought—excluding that alternative undercurrent to modern philosophy emblemized by Spinoza’s savage antinomies—is always looking for a mediating third term. Foucault proposes that this third term always takes the form of “actual experience”. The resort to actual experience, however, does not resolve the ambivalence or amphiboly that existed from the outset. “It is doing no more...than fulfilling with greater care the hasty demands laid down when the attempt was made to make the empirical, in man, stand in for the transcendental” (Foucault 1966/1973, 332/321). From a philosophical point of view, the upshot of this amphiboly is a constantly receding, infinite series of displacements in the ‘miniscule’ yet infinite difference that “resides in the ‘and’ of retreat and return, of thought and the unthought, of the empirical and the transcendental, of what belongs to the order of positivity and what belongs to the order of foundations” (Foucault 1966/1973, 351/340). The more modern thought resorts to the category of actual experience to mediate the weight of the oppositions it has gathered under the aegis of a contradictory singular point—the empirico-transcendental doublet that is Man, the more it must make an effort to repair the irreparable schism that constitutes Man from the very beginning. This accelerating circularity (a version of the “dog-chase-tail” syndrome) constitutes the main paradigm—and problem—of modernity as identified by the archaeological method.

It is my hypothesis that the concept of geocultural area or region has been one of the principal devices (*dispositifs*) by means of which the methodological horrors of the circular relation between experience and knowledge have been managed in the modern era. To put it in Foucaultian terms, I am suggesting an archaeological explanation for the biopolitical meaning of governmental technologies that concern the apparatus (*dispositif*) of geocultural areas.

Experience and Biopolitics

Following Foucault's Kantianism, which holds that an *episteme* cannot reflect its own proper conditions of possibility, I suspect that culturalism is in fact one of the foundational conditions necessary for the archaeological method and at the same time its principle biopolitical mode of operation. In other words, I suggest that culturalism—in the form of Eurocentrism—constitutes the 'historical *a priori*' of *The Order of Things*. Whereas the Kantian goal is to account for the formal dimensions of experience by exploring the transcendental limits of knowledge, the Foucaultian project takes as its object the specific kinds of experience that are conditioned by the form of the experience itself. The problem of "restriction" that we have seen above turns out to play a pivotal role in the elaboration of the archaeological method, and, beyond that, the concept of *practice* that constitutes a central concern throughout Foucault's *oeuvre*. I refer to the precise work of Marc Djaballah, who provides essential insight into the affinity between Kant and Foucault with regard to the concept of experience. If, as he summarizes, "[d]iscourse is made up of determinately formed practices that condition its existence at any given time and place on the basis of a modality of intelligibility that in abstraction falls between the semantic and the formal-logical" (Djaballah 2008, 227), then it will be of paramount importance to know how to define the *limit* of a discourse/practice/experience. The problematic nature of this limit was taken up Derrida in his widely-read critique of Foucault's concept of madness as a totalizing—hence hegemonically rational—concept (Derrida 1978). My point in raising this Derridean critique is not to disqualify archaeology at a methodological level so much as to open it up to the perspective of indeterminacy and whateverness essential to the biopolitical perspective. Of course, the appeal to "a given cultural totality" (Djaballah 2008, 231 and 236) is, strictly speaking, at odds with the intent of Foucault's methodological precautions against both the objectivization of experience and its phenomenological reduction. In Foucault's research, the conditions of 'real experience' are not given as objects of discourse; it is rather "the structure of a practice that defines the forms of the experience it generates" (Djaballah 2008, 222). Yet if, in Wittgensteinian fashion, "the rules of a practice articulate the relations that constitute objects with in [sic] it" (Djaballah 2008, 231), we must ask what happens when the relations that condition a "given cultural reality" overlap with or are comprehended in those that condition the relations among various different "given cultural realities"? In other words, what if the recognized 'givenness' of culture in the form of discrete monads or countable nouns (Sakai 2009) is nothing but a norm that organizes—and naturalizes—cultural objects? Once this possibility can be admitted, it becomes imperative to explore the notion that discontinuities between cultures are not distinct to one particular culture but may in fact be managed through a common technique or practice. What if, in other words, there is a biopolitical technology at work behind the archaeological method?

Nevertheless, archaeology continues to remain important for the critique of eurocentrism on account of its profound rejection of a number of conventional philosophical positions concerning the status of objects and experience. It rejects the realist assumption that objects are given in and of themselves prior to experience; it equally rejects the idealist assumption that objects can only be understood in relation to the self of experience; finally, it further rejects the phenomenological assumption that both objects and experience can only be understood through a reduction to the originary intentionality (i.e., relationality) of consciousness. Biopolitics continues this methodological trend: the emergence of the object of population in the 17th century is a product of the discursive practices established by governmentality. In Foucault's work on sexuality, which lies at the heart of his development of the concept of biopolitics, "experience [i.e., the experience of sexuality] is understood as the correlation, in a culture, between fields of knowledge, types of normativity, and forms of subjectivity" (Foucault 1984/1985 (1990), ??/4). This is all well and good until we begin to consider the problem that "culture" itself might be the name given to an as-yet-undetermined nexus between 'a field of knowledge', 'a type of normativity', and 'a form of subjectivity'—i.e., that culture may itself be a discursive formation organizing the regular dispersion of statements, irregardless of the 'cultures' in which those statements take effect.

In lieu of directly entering into the thorny philosophical problems suscitated by this approach to experience¹, I would like to call attention to the problematic relation between Foucault's work on biopolitics in the late '70s and his biographical experience. Shortly after the period (early 1978) in which I have identified a transition away from biology towards political economy in Foucault's lectures at the Collège de France, Foucault undertook a visit to Japan, including his famous visit to a Zen temple in April, and two visits to Iran, in September and November of the same year, to witness and report upon the Iranian revolution. Here we have two occasions on which Foucault involved himself in an experiential way with the non-West. Not surprisingly, in both instances a notion of experience beyond knowledge—for which spirituality was the inevitable figure—occupied a central place in his writings about those events. This is also the same year (1978) in which Foucault gave an interview (conducted at the end of the year) in which he characterizes his entire philosophical project in terms of the concept of experience (Foucault 2001, 860-914). 1978 was surely a moment in Foucault's career when the question of experience becomes particularly experiential.

Equally acute, and surely related to the problematic of experience, was the Orientalism of this same period. It is seen initially in his visit to the Japanese Zen Temple, upon which I have commented at greater length (Sakai and Solomon, 2005), and begins to assume predictably alarming political proportions in the subsequent journeys to Iran. Although I do not feel any definitive conclusions can be reached based on such circumstantial evidence, I do feel that there is an

intrinsic link between the abandonment of biological concerns in the work on biopolitics and Foucault's vexing relation to the non-West on the one hand, and his archaeological concept of experience and the genealogy of biopolitics, on the other.

The crux between these two links can be found, I propose, in the figure of the intellectual as the nexus where the battle between experience and knowledge is staged. Normally the relation between these two concepts is organized in hierarchical and dialectical fashion, such that knowledge is born of experience while experience benefits from knowledge. Yet in Foucault's view, this dialectic only serves to strengthen the role of mediation and appropriation, which is precisely the location of the state. The key to turning this battle occurs in the displacement of institutions, so that one looks at strategies instead of functions, refuses objects as given, and passes outside of institutions (even "within" them) in order to keep an eye on power=composition. In order to sketch out this configuration of concerns as quickly as possible, there may be no better point of reference in Foucault's *oeuvres* than his reports on the Iranian Revolution. In spite of the breathtaking capitulation to Orientalism one finds in these reports (Robert Young calls attention to the Orientalist trope of an "absolutely collective will"; Young 1995, 1), an interview² in Tehran on September 23, 1978, stands out for providing three precise clues for a critique of the intellectual as the body that mediates between experience and knowledge. The general context for these clues concerns the historical transformation of the role of the intellectual from what Foucault calls a "foreteller of the future society" to an engaged warrior "inside the pit" comprised by the political ramifications of "science, knowledge, techniques, and technologies" (Afary & Anderson 2005, 184).

First, Foucault identifies in the Iranian Revolution a rejection of the paradigm of mimetic modernization:

A small detail that struck me the day before when I visited the bazaar...suddenly came back to me...These unfit-for-use Western objects, under the sign of an obsolete Orient, all bore the inscription: "Made in South Korea". I then felt that I had understood that recent events did not signify a shrinking back in the face of modernization by extremely retrograde elements, but the rejection, by a whole culture and a whole people, of a modernization that was itself an archaism. (Afary & Anderson 2005, 195).

Written at the beginning of an era of economic and political transformation that would only subsequently be called "globalization" and "postfordism", Foucault precociously understood the anachronistic value of the tradition/modernity opposition essential to postwar American modernization theory. Any attempt to understand modernization through the scheme of a binary opposition between tradition and modernity becomes an anachronism once the question of origin and influence is displaced by that of subjective composition. Significantly, the revolutionary critique of modernization, is, in Foucault's estimation, related to the question of class composition within Iran. In a series of reports on the class structure of Iran and the peculiar position of the Shah, Foucault shows that modernization is a technique of population management derived in the dialectic of expropriation between imperial and local elites constituted through the experience of quasi-colonization. The colonial power relation based on imitation and expropriation can be displaced by the event of composition..

Second, Foucault implicitly identifies the problem of the West in its relation to the non-West through the category of *indifference*.

We have to construct another political thought, another political imagination, and teach anew the vision of the future. I am saying this so that you know that any Westerner, any Western intellectual with some integrity, cannot be indifferent to what she or he hears about Iran (Afary & Anderson 2005, 185).

Foucault does not elaborate on the structure and operation of indifference (in fact, we have deep reservations about those moments when Foucault is apparently indifferent to the non-West—under the pretext of 'competency'—all while adopting a position that constantly references the specificity of the "West"), so it is up to us to fill in the blanks. Clearly, indifference does not mean unrelated, since what one "hears about Iran" is intrinsically connected to the creation of a new "vision of the future". Note that the campaign against indifference is a pedagogic project whose goal is to create alternative futures. Foucault does not specify what kind of future this would be, but we can be sure that it minimally includes a redefinition of institutionalized relations (between the West and the non-West, between the intellectual and the society, between expropriation and the common, etc.) and a new type of experience (an experience that is not marked by indifference)³. Indifference to actual relations (of expropriation) constitutes a strategic subjective resource integral to modern post/colonial domination. For the moment, let us emphasize the crucial point of connection: Indifference must be distinguished from ignorance in that it is premised upon knowledge. In fact, knowledge—understood in disciplinary terms—is precisely the condition of possibility for indifference.

Third, Foucault cites two emblematic experiences of the relation between intellectuals and society that mark the history of what he calls in characteristic fashion "our culture" and "the West".

First, throughout the eighteenth century, philosophers—or it is better to say, intellectuals in France, England, and Germany—attempted to rethink society anew, according to the principles of good government as they perceived it...I do not want to say that the philosophers were responsible for this, but the truth is that their ideas had an impact on these transformations. More importantly, this monstrosity we call the state is to a great extent the fruit and result of their thinking. ...

The second painful experience is the one that emerged not between the philosopher and bourgeois society, but between revolutionary thinkers and the socialist states we know today. Out of the visions of Marx, the visions of socialists, from their thoughts and analyses, which were among the most objective, rational, and seemingly accurate thoughts and analyses, emerged in actuality political systems, social organizations, and economic mechanisms that today are condemned and ought to be discarded. (Afary & Anderson 2005, 184-185).

The role of rational thought as a public good (of liberation) is always threatened with appropriation by the state, acting in the name of universal humanity in the interests of an exclusive group (such as a nation or a party). The subject of experience is always confronted with the economy of appropriation, according to which experience becomes codified as disciplinary knowledge. The key challenge, we may extrapolate, is to understand appropriation not as a basis for the legitimation of a norm, but as an event in the constitution of the social.

Foucault's comments not only highlight the importance of governmentality as a critical concept for understanding the link between experience and knowledge, but they also suggest, as we have already seen, the way in which governmentality inadvertently becomes enmeshed in a culturalist vision. What Foucault saw in the Iranian Revolution was nothing less than the priority of culture over the state, the assumption that culture exists anterior to and perhaps outside of the state. Of course, the passage to the outside of institutions—the passage to the side of power, to the side of strategies instead of functions, and to the side of practices instead of given objects—was a crucial feature of Foucault's innovative attempt to critique the state. Yet when the passage to the outside of institutions is doubled by the passage to the outside of the West (which, we assert, is yet another institutional form), Foucault clearly falls into error. This is what makes it possible for Foucault to reference two parallel equivalencies between culture and population: just as "our culture" equals "the West", the "whole [of Iranian] culture" equals the "whole people". What these parallel equivalences ignore is precisely the way in which the equation culture=population is itself an archaeological product of a specific discursive form whose biopolitical effects articulate knowledge and experience.

To summarize, we have thus gleaned from Foucault's observations on the Iranian Revolution three key elements that correspond to three 'tasks' implicitly assigned to the subject of experience-as-intellectual: 1) To the critique of post/colonial power relations based on imitation and expropriation there corresponds an event of composition in which the subject of experience-as-intellectual inevitably participates. The central question for intellectuals in the post/colonial age is no longer that of developing increasingly accurate methods of fixing the correspondence between world and knowledge, i.e., truth-claims, but rather of displacing social relations away from the question of origin, genesis and filiation. 2) To the problem of indifference, there corresponds the task of challenging disciplinary practices that organize and codify the relation between experience and knowledge. The challenge for the subject of experience-as-intellectual is to gain awareness of the ways in which indifference—"the sanctioned ignorance that every critic of imperialism must chart" (Spivak 1988, 291)—is inscribed in the subject of knowledge through disciplinary practices. This forms the basis of our critique of Foucault's eurocentrism. 3) To the appropriation by the state of rational thought as a public good, there corresponds the task of understanding appropriation not as a basis for the legitimation of a norm, but as an event in the constitution of the social.

True to Foucault's understanding, we should remember that the intellectual is not just the product or the agent of the division of labor, but also an anthropological figure in the sense this term acquires in *The Order of Things*, where modern man is marked by a series of doubles that straddle the triumvirate of language, life, and labor. Foucault's interview in Tehran provides us with a powerful portrait of the intellectual in general as one of these doubles—emblematic as far as the difference between knowledge and experience is concerned. The intellectual who is sometimes indifferent because he is knowledgeable, whose own ambivalence between experience and knowledge directly parallels and consolidates, if not actually creates, the "monstrosity of the state", and whose social practice as a producer of knowledge is concentrated on the institution of normative imitation—the disciplines of 'truth' (understood as an adequation between object and statement)—rather than the event of composition is exactly, "the Other that is not only a brother but a twin, born, not of man, nor in man, but beside him and at the same time...both exterior to him and indispensable to him: in one sense, the shadow cast by man as he emerged in the field of knowledge; in another, the blind stain by which it is possible to know him" (Foucault 1966/1973, 337/326).

It is in this sense that I understand Robert Young's appraisal of the status of eurocentrism in Foucault—"The Order of Things could be seen as an analysis not of eurocentrism as such, but of its philosophical and conceptual archaeology" (Young 1995, 9). Foucault's acute orientalism is not merely the obverse of his investment in the methodological error of

culturalism's "self-containment", it is also, far more crucially, a sign of the intellectual's inability to avert the disastrous reversibility and confusion between the opposing poles of knowledge and experience that was identified by *The Order of Things* as the crucial feature of modernity. The crux of eurocentrism, as the quintessential modern geocultural hegemony, lies in the economy that links experience to knowledge through a plethora of philosophical decisions such as dialectical negation and phenomenological reduction (the two main straw men in Foucault's work). Indeed, Chapter Nine of *The Order of Things* is devoted to analyzing the transcendental and empirical elements in the constitution of knowledge that turn "the analysis of actual experience" into a hopelessly equivocal "discourse of mixed nature" (Foucault 1966/1973, 332/321). Dialectical negativity and phenomenology both constitute, each in separate ways, flawed yet archaeologically-similar responses to this amphibological mixture that results in the modern construct of Man as simultaneously both subject and object of knowledge. Leonard Lawlor has persuasively demonstrated how Foucault's critique of the amphibological nature of the modern concept of "lived-experience" (*le vécu*) lies at the heart of the critique of modern Man deployed by *The Order of Things*. Against this critique of *le vécu* or lived-experience, Foucault proposes a notion of *le vivant*, or the living, whose point of departure is taken from Canguilhem's biological notion of error. In explaining Foucault's objection to the concept of lived-experience, Lawlor writes: "the critique of the concept of *vécu* is based on the fact that the relationship in *vécu* is a mixture (*un mélange*) which closes "*un écart infime*". Conversely, Foucault's conception of the relationship – here we must use the word "*vivant*" – in "*le vivant*" is one that dissociates and keeps "*l'écart infime*" open" (Lawlor 2005, 417). This "*écart infime*", which the English translation of *Les mots et les choses* renders as a "miniscule hiatus" (Foucault 1966/1973, 351/340), must be understood, argues Lawlor, in both senses of the French word "*infime*": both "miniscule" and "infinitesimal" or "infinitely divisible" (Lawlor 2005, 422). I suppose that what Lawlor has in mind when basing his argument on the dual meaning of the French word *infime* is a form of what Sakai calls "continuity in discontinuity" (Sakai 2009, 85). In this case, the meaning of *infime* as the "infinitely divisible" would refer us to what mathematics calls "continuity", while that of the "miniscule" would take us back to a difference so small it cannot be measured, thus constituting the incommensurability of "discontinuity". Against the modern concept of man that is based on an equivocal relation between experience and knowledge, Foucault's critique calls not for a "mixing" of the two but for a way of making the immeasurably small differences between them discontinuous and non-relational. The way this is to be done is to be found in a strategy of "double negation" that "affirms" both terms rather than combines them (Lawlor 2005, 424).

The problem with the modern Western *episteme*, according to *The Order of Things*, is that a fundamental equivocity and reversibility has been installed between experience and knowledge. The resolution of this amphiboly is not what concerns me here so much as what I take to be a warning, issued by archaeology to biopolitics. Biopolitics, particularly in the part of it that lends itself to studies of governmentality, always runs the risk of becoming the study of the 'actual experience' of the politics of life. If the problem of eurocentrism ultimately concerns a hegemony that is mobile and self-transformative, i.e., if the problem of "the West" is not limited to the West, this is because at its core lies a fundamental equivocity or amphibological confusion between knowledge and experience. Similarly, the problem of the state amounts to a way of appropriating the amphiboly, or of capturing it, under the guise of "lived experience". Hence, to oppose experience—actual experience, local experience—against the hegemony of the West (and its avatar, "Western theory") ends up being a strategy complicit at a broad level with the hegemonic logic—consolidated in the state—according to which the West first gathered itself as a subject in history.

In his 23/09/78 Tehran interview, we will remember, Foucault calls the state a "monstrosity". Given that the word "monstrosity" is an English translation from the "original" text of the interview, which was published only in Persian, I doubt that it would be persuasive to base my entire argument on a single word. Yet we can certainly take it as a clue. About monstrosity, Derrida has reminded us that it is connected not just to nominalization and normalization, but also to species difference and hybridization (Derrida 1995, 385-386). Throughout Foucault's writings, the state is so consistently related to normalization it may be easy to forget that its appearance is also intimately related to a fundamental kind of anthropological system and experiment that marks the experience of modern politics as fundamentally invested by life. Although it appears, according to the historicist logic of origins and filiations, that modern states are devoted to defending the innate specificity of the nation, Foucault's genealogical approach urges us to abandon these "givens" and turn our attention to the way in which the state is not committed to the nation *per se*, but only to the idea of species difference in general. The state, we might say, is a grand experiment in the experience of bioanthropological plasticity. It will be remembered that in French, the word *expérience* covers in English the sense of both experiment and experience. *The Order of Things* offers a very clear assessment of this articulation between governmentality and bioanthropological plasticity: "In modern experience, the possibility of establishing man within knowledge and the mere emergence of this new figure in the field of the *episteme* imply an imperative that haunts thought from within; it matters little whether it be given currency in the form of ethics, politics, humanism, a duty to assume responsibility for the fate of the West, or the mere consciousness of performing, in history, a bureaucratic function. What is essential is that thought, both for itself and in the density of its workings, should be both knowledge and a modification of what it knows, reflection and a transformation of the mode of being of that on which it reflects" (Foucault 1966/1973, 338/327). The transformation of existence through the exchange between experience and knowledge is at the heart of both world-historical projects such as eurocentrism and the quotidian operation of the state.

The implicit equation between ethics and bureaucratic functionalism is an indication of the gravity with which Foucault regards the transformative power of knowledge. If governmentality names a state-like technology of population management that is carried on beyond the conventional institutional boundaries of the state, biopolitics names the situation in which lived experience has become regularly appropriated by state-like technologies placed in the service of managing bioanthropological plasticity. The systems of knowledge about so-called cultural difference are an essential part of these state-like technologies, and must be seen as biopolitical fields of struggle. The “monstrosity of the state” is not, first and foremost, a totalization of political life, but rather the totalization of life in politics and experience in knowledge.

Notes

¹ The importance of experience in Foucault’s work has been explored recently by Mark Djaballah, *Kant, Foucault, and Forms of Experience* (Djaballah 2008); Timothy O’Leary, “Foucault, Experience, Literature” in *Foucault Studies* no. 5 (2008), pp. 5-25; Gary Gutting, “Foucault’s Philosophy of Experience,” *Boundary 2*, vol.29, no.2, 2002, pp. 69-85; and Leonard Lawlor, “A Miniscule Hiatus: Foucault’s Critique of the Concept of Lived-Experience (vécu)”, in A.-T. Tymieniecka (ed.), *Analecta Husserliana* L XXXVIII (Dordrecht: Springer, 2005) 417–427. O’Leary suggests also consulting Timothy Rayner, “Between fiction and reflection: Foucault and the experience book,” *Continental Philosophy Review*, no.36, 2003, pp.27-43; and the chapter on Bataille, Blanchot and Foucault, in Martin Jay, *Songs of Experience: Modern American and European Variations on a Universal Theme* (Berkeley, CA: University of California Press, , 2006), chap. 9. Judith Revel, one of the leading scholars of Foucault studies in France, also has an important work that was unavailable to me at the time of writing (it is out of print and unavailable in Taiwan’s university library collections), which, judging by the title, deals with the concept of experience/experimentation in Foucault’s work. Judith Revel, *Michel Foucault, Expériences de la pensée* (Paris: Bordas, 2005).

² This interview is not included in *Dits et Ecrits*. It is unknown to me whether a French version exists. The English version was translated from Farsi.

³ Seen in light of recent neurobiological research on “mirror neurons” and the concept of neoteny, the connection between social institutions and indifference is not incidental. Cf. Virno (2003).

References

- Afary, Janet and Kevin B. Anderson. 2005. *Foucault and the Iranian Revolution*. Chicago: University of Chicago Press. (Includes translations of Foucault’s writings on the Iranian revolution and related rebuttals).
- Calichman, Richard, and John Kim. 2010. *The Politics of Culture: Around the Work of Naoki Sakai*. New York and London: Routledge. Citation of manuscript; page numbers unavailable.
- Derrida, Jacques. 1978 (1967). *Writing and Difference*. Tr. Alan Bass. Chicago: The University of Chicago Press.
- Derrida, Jacques. 1995. *Points...Interviews, 1974-1994*. Tr. Peggy Kamuf, et al. Stanford: Stanford University Press.
- Djaballah, Marc. 2008. *Kant, Foucault, and Forms of Experience*. New York and London: Routledge.
- Foucault, Michel. 1966/1973. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard. English tr. *The Order of Things*. New York: Vintage Books.
- Foucault, Michel. 2001. *Dits et Ecrits II*. Paris : Gallimard.
- Gutting, Gary. 2002. ‘Foucault’s Philosophy of Experience’. In *Boundary 2* 29:2 (Durham: Duke University Press). 69-85.
- Lawlor, Leonard. 2005. ‘A Miniscule Hiatus: Foucault’s Critique of the Concept of Lived-Experience (vécu)’. In A.-T. Tymieniecka (ed.), *Analecta Husserliana* L XXXVIII (Dordrecht: Springer). 417–427.
- O’Leary, Timothy. 2008. ‘Foucault, Experience, Literature’. In *Foucault Studies* No. 5 (2008), pp. 5-25.
- Revel, Judith. 2004. [‘La naissance littéraire de la biopolitique’](#). Accessed on 2009/04/05.
- Sakai, Naoki. 2009. ‘How do we count a language ? Translation and Discontinuity’. In *Translation Studies*, 2:1. London and New York: Routledge. 71-88.
- Sakai, Naoki, and Jon Solomon. 2005. ‘Addressing the Multitude of Foreigners, Echoing Foucault’. Translation,

Biopolitics and Colonial Difference, *Traces* vol. 4. Hong Kong: Hong Kong University.1-35.

Spivak, Gayatri Chakravorty. 1988. 'Can the Subaltern Speak?'. *Marxism and the Interpretation of Culture*. Eds. Cary Nelson and Lawrence Grossberg. London: Macmillan. 271-313.

Virno, Paolo. 2003. *Scienze Sociali e 'Natura Umana'*. *Facoltà di linguaggio, invariante biologico, rapporti di produzione*. Roma: Rubbettino Editore.

Young, Robert J. C. 1995. '[Foucault on Race and Colonialism](#)'. Accessed 09/03/23.

The Experience of Culture: Eurocentric Limits and Openings in Foucault

[AL NABWANI Reem](#)

مع بداية انطلاقة في حلته الجديدة عن استعداده الكامل لاستئناف التفكير Transeuropéennes مجلة ترانس أوروبيان تعبر التعارضات الجوهرية في زماننا أي: العلاقة بين الترجمة والجهات الثقافية. وعلى الرغم من أن هاتين حول أجدال دائم إلا أن فهمنا العام لهما قد تشكل بقدر الظاهرتين تشكلان جزءاً من الحياة اليومية منذ بدايات القرن الواحد والعشرين، فعلى أساس هذا المفهوم تستند وبشكل قار العديدين من الافتراضات - للثقافة ولربما قبل-كبير من خلال مفهوم جامد ولخصت في المتعلقة بالفردة المميزة للثقافة والتي فصلت على مقياس مقدمات الفردانية التملكية الانجلزية بكشفه، في Transeuropéennes أوروبيين - وللغة القومية. إن ما سلتزم مجلة ترانس لهيئة السياسية للدولة الوطنية الثقافات بين مقابل نظام الفهم السائد، هو أن "التجربة اليومية تتكون من المواجهة مع الموضوعات المبنية عن الحراك أكثر مما تنشأ عن الثقافات القومية الخصوصية. وعلى نحو الكثر جذري نقول: إن مثل تلك التحركات تسبق في الواقع هذه الثقافات الخصوصية نفسها وتكون بذلك مكونة لها" (كالي تشمان و كيم، 2010). وبدلاً من تتبع العلاقة بين شانغهاي جيجل من هذا إلى Taipei وذلك لأن نقل الوظيفة من تايبي-طريقة شاملة التجربة والترجمة والجهات الثقافية بفيما يتعلق بنقد مؤخرًا فإنني أود هنا أن نتقاسم خط التساؤلات التي قمت بها-العمل عملاً مستحيلًا بالنسبة لي حالياً خارجي على بعض المسائل المطروحة فوكو، الأمر الذي قد يساعد على تسليط ضوء المركزية الأوروبية عند ميشال للناقش.

الحيوية-للسياسة كأداة الثقافة-الجغرافية ميدان:

هو صنيعة أو نتيجة لطبقة أركيولوجية أو لمزيج ثنائي بين -والأشياء الكللمات كما أكد فوكو في كتابه- إذا كان الإنسان ذلك يستدعي أن 'الوسط' الذي يعيش فيه هذا الإنسان ليس إلا التجريبي والمتعالي، وبين التجربة والمعرفة، فإن تكونولوجي لمعالجة المشاكل المصاحبة لهذا التباس.

العلاقة معضلة *والأشياء الكللمات* فوكو المعاصر: يعرض لكتاب دعونا نلخص المقولة التي تشرح كيف يعيش إنسان المحددة للعصر الحديث حيث ينشأ جذر هذه المعضلة المنهجية عن بين المعرفة والتجربة كوحدة من "المخاوف المنهجية" حدا يجعل كل معرفة ممكنة" (فوكو الموضوعات ازدواجية 'للإنسان'. فالإنسان كائن ستصل فيه مثل تلك المعرفة الإنسان الذي هو الوجودobjectivized329). إنها ليست محاولة لجعل 'الإنسان' موضوعاً للعلم، أو لوضعنة 318\، 1966\1973 بالنسبة لفوكو سمة التحديد الأساسية للطبقة الأركيولوجية الحديثة، وإنما هي محاولة للجمع بين ذلك الجهد المبذول مع محاولة مماثلة لاختبار حد المعرفة بذاته والذي يحدد الصورة الحديثة للإنسان. هناك توتر دائم بين التجربة والمعرفة وهو ف الأنثروبولوجي للحداثة. إن محاولة كشف "شروط المعرفة على أساس المكونات التجريبية المغطاة فيها" ما يحدد الموق على -329) تؤدي إلى سلسلة من التذبذبات الحتمية بل والمتعذر حلها بحيث تحاول كل الأنساق 319\، 1997) فوكو 1973 - والفينومولوجي تجريبي وانتهاءً والجدلية السالبة تنوعها واختلافها في الفكر الحديث، بدءاً من الموضوعية والتضبطها ولكن بدون نجاح.

بين التحليل ذي النمط إنه، وباختصار سري، ذلك التذبذب بين مكونات التجربة وبين الحدود المتعالية للمعرفة ، 331)) وبين خطاب ذي 320\، 1963\ الموضوعي (حيث) "تحدد حقيقة الموضوع حقيقة الخطاب الذي يصف تكوينه" (فوكو 1966 حقيقة وهي في طور [لوعده 1 حيث) "تتكون حقيقة الخطاب الفلسفي من [eschatological نمط تبشيري بعالم آخر

331))؛ إنه التذبذب بين الطبيعى) التي تحدد التجربة (والتاريخ) الذي يحدد المعرفة (؛ 320\، 1973\ التكوين) فوكو 1966 ين جسدي فرد وبين حضارة مشتركة. في وجه هذه السلسلة من التذبذبات الجوهرية، يبحث الفكر وأخيراً التذبذب عن توسيط حد - باستثناء ذلك التيارات البديل للفلسفة الحديثة الممثل بنقائض سبينوزا العنيفة المعاصر دائماً على. مع ذلك فإن اللجوء إلى التجربة الفعلية لا يقترح فوكو أن هذا الحد الثالث يأخذ دائماً شكل "التجربة الفثالث. يحل الازدواجية أو الثنائية الموجودة منذ البداية. "إنه لا تفعل أكثر من العناية بشكل أكبر بإرضاء المتطلبات العاجلة 332). (من وجهة 321\، 1973\ فوكو 1966 التي طرحته منذ أن قامت المحاولة لجعل التجريبي، في الإنسان، يقوم مقام المتعالي"

نظر فلسفية، نتيجة لهذه الثنائية هي عبارة عن تراجع مستمر وسلسلة غير متناهية من التناقضات في الاختلاف
اللفظي، بين والعودة، بين الفكر والموجود بين التفكير and 'و' 'الصغير'، بل والمتناهي الذي "يملك في تلك
351). يلجأ 340، 1973م يتعلق بنظام الأسس". (فوكو 1966 و المتعالي، بين ما يتعلق بنظام الوضعية والتجريبي
الفكر الأكثر حداثة إلى فئة التجربة الفعلية ليوست ثقل المتعارضات التي جمعه لغاية فردية متناقضة. إن على
صلاح الانقسام المتعذر إصلاحه والذي يُكوّن الإنسان من المتعالية التي هي الإنسان أن تحاول إثبات الثنائية التجريبية
الحدثة الأساسية كما تم -قضية- البدائية نفسها. هذه الحركة الدائرية المتسارعة (كمطاردة الكلب لذيله) تشكل نموذج و
تعرّيفه من قبل المنهج الأركيولوجي.

(التي dispositifs ضرورية لا يزال واحداً من الأجهزة الأساسية) أن مفهوم منطقة أو إقليم الجغرافي المالحث تقوم فرضياتي على
بواسطتها تمت إدارة المخاوف المنهجية للعلاقة الدائرية بين التجربة والمعرفة في الفترة المعاصرة. لوضع هذه
ت الحكوميات التي للتقنيات الفرضية ضمن المصطلحات الفوكوية، أقترح تفسيها أركيولوجياً لمعنى السببية الحياتية
من اطاق الجغرافي المالحث ضرورية . (dispositifs) تتعلّق بأجهزة

الحيوية-السياسة والتجربة

لا يستطيع أن يعكس شروط إمكانها الخاص الخاصة، أخل أن الثقافة الوية /البستيميات باع كانطية فوكو، التي تعتبر أن
في هي في الواقع أحد الشروط الأساسية الضرورية للمنهج الأركيولوجي وهي نفس الوقت نمطه السياسي - الحيوي
والأشياء الكلمات التاريخية التي قبل تشكّل 'بصيغة المركزية الأوروبية-العمل. بمعنى آخر، أقترح أن الثقافة الوية
إذا كان الهدف الكانطي هو تفسيها للأبعاد الضرورية للتجربة عن طريق استكشاف الحدود المتعالية للمعرفة، فإن
المشروع الفوكوي يتخذ من الأنواع الخاصة للتجربة المشروطة بشكل التجربة نفسها موضوعاً له. لقد تحولت مشكلة
الذي الممارسة مفهوم دور حيوي في تطوير المنهج الأركيولوجي، متجاوزة إياه غلى إلى لعب "التحديدي" التي رأيناها سابقاً
الذي يقدم رؤية جومرية في Marc Djaballah يشكّل ممّا رئيسياً في أعمال فوكو. أشير هنا إلى العمل الدقيق لمارك جاباللاه
"مكوّن" من ممارسات مصاغة - كما يلخصه جاباللاه-كان الخطاب التقارب بين كانط وفوكو في ما يتعلّق بمفهوم التجربة. إذا
بشكل محدد بحيث تشترط أن يقوم وجوده في أي وقت وأي مكان معطيين على أساس طريقة الوضوح التي تقوّع، بشكل
عرف كيف تُعرّف 227 (، فسيكون من الأممية بمكان إذن أن -Djaballah 2008 تجريدي، بين علم الدلالة والمنطق الصوري")
في الخطاب/ الممارسة/ التجربة. إن الطبعية الإشكالية لهذا الحد قد بدأت مع دريدا في قراءته النقدية الواسعة لمفهوم الحد
(. لا أبتغي من وراء إبراز هذا وإذن مفهوماً عقلانياً تسليطاً) (دريدا 1978-totalizing) عند فوكو بوصفه مفهوماً كلياً
قد التدريدي تجريدي الأركيولوجي على المستوى المنهجي بشكل كبير جداً بقدر ما أريد فتحه على منظور عدم التحديدي
Djaballah من المؤكد أن استدعاء "كليات ثقافية مُعطاة" (وعلى كل ما هو جومري بالنسبة للمنظور السياسي - الحيوي).
يتفق مع الغاية من الاحتياطات المنهجية عند فوكو ضد كل من وضعية 236). وعلى وجه التدقيق لا 2008,231 and
ليست شروط 'التجربة الحقيقية' معطاة كمواضيع التجربة واختصارها الفينومينولوجي. في بحث فوكو objectivization
(. ولكن، وبحسب Djaballah 2008,222 للخطاب؛ بقدر ما هي "بنية الممارسة التي تحدد أشكال التجربة التي أحدثتها")
(Djaballah 2008,231) الطريقة الفتغشتانية، إذا كانت "قواعد الممارسة تربط نفسها بالعلاقات التي تُكوّن مواضيع"
فإننا يجب أن نتساءل ما الذي يحدث عندما تتداخل أو تُستوعب العلاقات التي تشترط "واقعا ثقاف معطى" مع تلك التي
قات بين التنوعات المختلفة "للوقائع الحضارية المعطاة"؟ بمعنى آخر، ماذا لو كان 'المعطى' المعترف تشترط وجود عل
- ويُطبّع-ه للثقافة على شكل موانع [جوامر روحية] متميزة أو أسماء معدودة (سكايا 2009) (ما هو إلّا معيار يُنظم
إمكانية، فإنه يصح من الإلزامي استكشاف الفكرة القائلة بأن المواضيع الثقافية؟ عندما يمكن الاعتراف بهذه ال
الثغرات بين الثقافات ليست واضحة لثقافة معينة بل ربما يتم تدبيرها في الواقع من خلال تقنية أو ممارسة عامة.
مر، فإن حيوية تعمل خلف المنهج الأركيولوجي؟ مهما يكن من أبعث عن آخر، ماذا لو كان هناك تكنولوجيا سياسية
الأركيولوجي ما زال مهماً لنقد المركزية الأوروبية نظراً لرفضه العميق لعدد من المواقف الفلسفية التقليدية المتعلقة
كما يرفض الموضوعات والتجربة. فهو يرفض الافتراض الواقعي بأن الموضوعات معطاة بنفسها قبل التجربة

أيمكن فهمها إلا بالنسبة للذات في التجربة؛ وأخيراً هو يرفض أيضاً كذلك الافتراض المثالي بأن الموضوعات ل الافتراض الفينومينولوجي الذي يرى أنه لا يمكن فهم كل من الموضوعات والتجربة إلا من خلال اختزال القصدية الأصلية أي: عقلانية الوعي).

كان في القرن السابع عشر هو نتاج للممارسات الحكيمة هذه النزعة المذهبية: إن ظهور موضوع الس-تتابع السيادة والذي يستند في مركزه في عمل فوكو حول الجنسانية . governmentality الخطابية المؤسسة من قبل " نظام فنون الحكم" كعلامة متبادلة، في الثقافة، بين حقوقي التجربة الجنسانية ["تفهم التجربة -السياسة الحكيمة تطوره على مفهوم إلى أن يبدأ؟؟ (تظل الأمور على ما يرام، 4، (1990) 1985 المعرفة، وأنماط من المعيارية، وأشكال من الذاتية") فوكو 1984 ربما تكون الاسم المعطى في نفس الوقت لسلسلة غير محددة بين 'حقول معرفة'، ونمط من باستشكال الثقافة التي أن الثقافة قد تكون هي نفسها تكويين خطابي مُنظم للثشتت المنظم هذا يعني-المعيارية، وشكل من الذاتية' للتصريحات بغض النظر عن 'الثقافات' التي تأخذ فيها هذه التصريحات مفعولاً.

التي تثيرها هذه المقاربة بدلاً من الدخول مباشرة في الممثل الكل الفلسفي الشائكة ، أود أن ألفت الانتباه إلى الإشكالية <http://www.transeuropeennes.eu/ar/articles/108 - ftn1> للتجربة أي بُعد الفترة - الذاتية. في أوائل 1978ته وسيرالحيوية في أواخر السبعينات-القائمة بين عمل فوكو في السياسة قام -التي حدثت فيها التحول من البيولوجيا نحو الاقتصاد السياسي من خلال محاضرات فوكو في الكوليج دي فرانس فوكو بزيارة إلى اليابان تضمنت زيارته المشهورة إلى معبد زن في شهر نيسان، وزيارتان إلى إيران في شهري أيلول شرين الأول من نفس السنة، حتى يشهد ويقدم تقريراً عن الثورة الإيرانية. وهنا لدينا مناسبتان قام فيهما فوكو وت غربية. ليس مفاجئاً في كلتا الحالتين أن تحتل فكرة تجربة ما وراء-الامشراكة بطريقة تجريبية مع ثقافة مكاناً مركزياً في كتاباته عن هذه الأحداث. كما أن سنة - مناص منه والتي تكون الروحانية بالنسبة له شكل لا-المعرفة فيها مشروع الفلسفي (1978) هي أيضاً نفس السنة التي أجرى فيها فوكو مقابلة (أجريت في نهاية السنة) وصف وكو أصبحت فيها 914. لا شك أن سنة 1978 كانت لحظة في مسيرة ف-الكامل بمصطلحات مفهوم التجربة (فوكو 2001، 860 مسألة التجربة تجريبية بشكل خاص.

كان الإستشراق في نفس تلك الفترة قوياً بنفس القدر وعلى صلة أكيدة بالإشكالية التجربة. يبدو ذلك حيث بدأ فوكو - والتي علقت عليها مطولاً)سكاوي وسولومون 2005-(بشكل مبدئي في زيارته لمعبد زن الياباني تنبؤي أبعاداً سياسية خطيرة في رحلاته اللاحقة إلى إيران. على الرغم من أنني لا أشعر بأي نتائج يفترض بشكل حاسمة يمكن الوصول إليها استناداً إلى تلك الشواهد الظرفية، إلا أنني أشعر بأن هناك رابط جوهري بين تخلي فوكو عن من جهة، ومفهومه الأركيولوجي غربية-ه-المحيرة بثقافة الالحكيوية وعلقت-المسائل البيولوجية في عمله على السياسة الحكيوية من جهة أخرى. أعتقد أن النقطة الأساسية بين هاتين الحلفتين يمكن أن توجد في -للتجربة وعلم أصول السياسة ن شخصية المثقف بوصفها علاقة رابطة تنتظم فيها الممارسة بين التجربة والمعرفة. تتربط العلاقة بين هذين المفهومين بشكل طبيعى بطريقة تراتبية وجدلية. إن معرفة كمثل تلك تولد من التجربة في حين تستفيد التجربة من المعرفة. مع ذلك ومن وجهة نظر فوكو فإن هذه الجدلية تفيد فقط في تقوية دور الوساطة والمواهمة الذي هو بالضبط موقع ي تنقل المؤسسات، ولذلك فإن من ينظر إلى الاستراتيجيات بدلاً من الوظائف، الدولة. يتجلى مفتاح إدارة هذه الممارسة يرفض الموضوعات كما هي مُعطاة ويتحرك خارج المؤسسات (بل حتى "ضمنها") لكي يبقو عيها مفتوحة على أن السلطة فوكو *oeuvres* أعمال لا يوجد في يمكن القول أنه لربما هذه المسائل بعجالة، معطى تركيبي التركيبي. ولكي نُجمل كافة ما هو أفضل من تقاريره عن الثورة الإيرانية. بالرغم من الاستسلام الذي يقبض الأنفاس للإستشراق، فإن المرء يقع في هذه التقارير (روبرت يونغ يلفت الانتباه إلى مجازية المستشرق في عبارة "إرادة مشتركة مُطلقة" يونغ 1995، 1) على أجريت في طهران في 23 أيلول 1978 <http://www.transeuropeennes.eu/ar/articles/108 - ftn2> مقابلة

رقة. إن تبرز أميتها في أنها تزودنا بثلاثة مؤشرات دقيقة لنقد المثقف بوصفه جسداً يتوسط بين التجربة والمع السيق الدعاء لهذه المؤشرات يتعلق بالتحول التاريخي لدور المثقف من ما يدعوه فوكو "المتنبئ بالمتجمع المستقبلي" إلى مقاتل ملتزم "داخل الخندق" المكون من التشرعات السياسية من "علم، ومعرفة، وتقنيات، وتكنولوجيا" (أفاري وأندرسون 2005، 184).

في الثورة الإيرانية: mimetic modernization فوكو رفض نموذج التحديث الماركسي أولاً، يحدّد

تفصيل صغير لفت نظري في اليوم الذي سبق زيارتي إلى السوق ... فجأة عاد إلي ... هذه
:تحفركلها على النقش الموضوعات الغربية غير الملائمة للاستخدام، تحت شعار شرق تم تجاوزها،
الجنوبي". "صنع في كوري

بالمكونات شديدة شجرت بعدها أنني فهمت بأن الأحداث الأخيرة لا تعني عودة الانكماش والتشبت
ومذا - من قبل حضارة بكاملها وشعب بكامله-الرجعية في وجه التحديث، لكنها تعني رفض التحديث
(أفاري و أندرسون 2005، 195archaism..)ذاته هو نزعة لتقليد القديم

، فهم postfordism "العولمة" و"ما بعد الفورديّة" ببداية عصر التحول السياسي والاقتصادي الذي لن يدعى إلا لاحقاً في
حادثة الأساسيّة بالنسبة لنظرية التحديث الأمريكيّة / للتعراض الجوهرية لتقليد فوكو بشكل مبكر الطابع المتقادم
ل مخطط التعارض الثنائي بين التقليد والحداثة يصح نقاداً بمجرد ما للحرب. إن أية محاولة لفهم التحديث من خلال-بعد
-يتم بذلك استبدال سؤال الأصل والتأثير بالتركيب الذاتي. بمعنى واضح، فإن النقد الثوري للتحديث قد ارتبط
في إيران والموقع بمسألة التركيب الطبقي داخل إيران. في سلسلة من التقارير عن البنية الطبقيّة بتقدي فوكو
الخاص بالشاه، يُظهر فوكو أن التحديث هو تقنيّة إدارة سكانيّة مستمدة من جدلية المصادرة بين النخب الإمبرياليّة
الاستعماريّة. يمكن لحدث التركيب أن يُزيح علاقة القوة الاستعماريّة القائيّة-والمحليّة والتي تشكّلت من خلال تجربة شبه
ة. على المحاكاة والمصادر

indifference اللامبالاة/غرب من خلال فئة-ثاني، يُحدّد فوكو بشكل ضمنّي مشكلة الغرب بعلاقاته مع الل

عليّ أن نبنّي فكرًا سياسيًا آخر، مُخيّلةً سياسيّة أخرى، وأن نُعلّم من جديد رؤية المستقبل. أقول
أمانة، لا يمكن أن يكون غير مبالي لم ذلك هكذا فأنت تعلم بأن أي غربي، أي مثقف غربي مع بعض ال
يسمعه عن إيران) أفاري و أندرسون 2005، 185).

لم يتوسّع فوكو في بنية وعملية اللامبالاة (في الواقع لدينا تحفظات عميقة عن تلك اللحظات عندما كان فوكو غير
موقفاً يشير باستمرار إلى الغرب، تحت ذريعة 'الكفاءة'، كل ذلك بيننا كان يتبن-مبالي بشكل واضح بغير
خصوصيّة "الغرب")، ولذلك يعود الأمر إلينا لنملأ الفراغات بأنفسنا. من الواضح أن اللامبالاة لا تعني عدم التعرّف، بما
أن ما "يسمعه المرء عن إيران" هو مرتبط جوهرياً بخلق "رؤية للمستقبل" جديدة. لاحظ أن الحملة ضد اللامبالاة هي مشروع
تربوي مدّفه خلق مستقبل بديل.

لم يحدد فوكو أي نوع من المستقبل قد يكون هذا، ولكن يمكن أن نكون متأكّدين أنه يتضمن كحد أدنى إعادة تعريف
، بين المثقف والمجتمع، بين المصادرة والعام، وهكذا. (كما الغرب -غير) بين الغرب و Institutionalized العلاقات الأساسية
جديداً من التجربة (تجربة لا تتسم باللامبالاة يتضمن نمطاً

<http://www.transeuropeennes.eu/ar/articles/108-ftn3> .

كاملًا للهيمنة الحديثة لم بعد الاستعمار. تشكّل اللامبالاة للعلاقات الفعلية (للمصادرة)، مصدراً ذاتياً استراتيجياً مت
دعونا في هذه اللحظة نوّقد على النقطة الحاسمة للارتباط : يجب أن تكون اللامبالاة مميزة عن الجهل الذي تكون فيه متأسّسة
ة. بأنّها وبدقة شرط إمكانية اللامبالاة- تفهم في مصطلحات المعاقبة-المعرفة. في الواقع فإن المعرفة على
ثالثاً، استشهد فوكو بتجربتي رمزيّتين في العلاقة بين المثقفين والمجتمع والتي جعلتا التاريخ يتسم بما
يدعوه بطريقة مميزة "ثقافتنا" و "الغرب".

أو من الأفضل أن نقول-التجربة الأولى، كانت خلال القرن الثامن عشر حيث حاول الفلاسفة
أن يعيدوا التفكير في المجتمع من جديد وفقاً لمبادئ-والماني-المثقفون في فرنسّا وانكلترا
السلطة الجديدة كما فهموها ... أنا لا أريد القول بأن الفلاسفة هم المهسّولون عن هذا، ولكن الحقيقة هي أن
لدولة أو أفكارهم كان لها تأثير على هذه التحولات. إن ما أو أكثر أهمية من ذلك، هو أن هذا المسخ الذي ندعوه
إلى حدّ كبحي شجرة ونتيجة تفكيرهم ...

بين الفلاسفة والمجتمع البرجوازي، وإنما التجربة المؤلمة الثانية هي تلك التي لم تنبثق
بين المفكرين الثوريين والدول الاشتراكية التي نعرفها اليوم. انطلاقاً من تصورات انبثقت
هم وتحليلاتهم، التي كانت من بين أكثر الأفكار من أفكار-ماركس، قامت تصورات الاشتراكيين

ان بنشئت نظم سياسية حقيقية، وتنظيمات -والتحليلات موضوعية وعقلانية والمضبوظة ظاهرياً

(185-اجتماعية، وآليات اقتصادية تُدان اليوم ويجب أن تكون منبوذة) أفاري وأن درسون 2005، 184

(للتحرر) كان دائماً مهدداً بالاستيلاء من قبل الدولة التي تعمل تحت اسم إن دور الفكر العقلاني بوصفه خيراً عاماً
الإنسانية الكونية لمصالح جماعة حصرية (أمة أو حزباً). لقد كان موضوع التجربة متعارضاً دائماً مع اقتصاد الهيمنة الذي
تأديبيته تُصّبح التجربة، وفقاً له، موثقة كمعرفة

، بل بوصفه حدثاً فني، الذي قد نستكشفه، هو ألاً نفهم الهيمنة بوصفها قاعدة لشرعية الممارسات التحدي الأساسي
الدستور الاجتماعي.

كمفهوم خرج لفهم الصلة بين التجربة والمعرفة governmentality إن تعليقات فوكو لم تُركّز على أممية الحكوماتية
الطريقة التي تُصّبح فيها الحكوماتية على نحو غير متعمّد واقعة في -كما رأينا- للتوفيق، ولكن ما اقترحت كذلك
ض بأن فخ الرؤية الثقافية لم يكن ما رآه فوكو في الثورة الإيرانية أقل من أولوية الثقافة على الدولة وهو الافتراض
المهم إلى جانب القوة، إلى جانب -الثقافة توجد قبل الدولة وربما خارجها. من المؤكد أن المهم إلى خارج المؤسسات
كان سمة حاسمة في محاولة فوكو -الموضوعات المعطاة -الاستراتيجيات بدلاً من الوظائف، وإلى جانب الممارسات بدلاً من
دما يتضاعف المهم إلى خارج المؤسسات عن طريق مهم آخر إلى خارج الغرب) والذي، نؤكد، الإبداعية لنقد الدولة. ومع ذلك عن
أنه لا يزال شكلاً مؤسساتياً آخر)، فإن فوكو يقطع بالخطأ بوضوح.

ن هذا ما لمكن فوكو أن يشير إلى تلك الفؤين المتوازيين بين الثقافة والسكان: تماماً كما أن "ثقافتنا" تساوي "الغرب"، فإن
بالكامل "تساوي" الناس بكاملهم". إن ما يتجاهله هذين التكايفيين المتوازيين هو بالضبط [الإيرانية] "الثقافة
الطريقة التي من خلالها تكون المعدلة ثقافة = سكان هي بذاتها إنتاج اركيولوجي لشكل خطابي خاص منه تقوم نتائج
الحيوية ببربط المعرفة والتجربة -السياسية

ملحظات فوكو عن الثورة الإيرانية في ثلاثة عناصر رئيسية تقابل ثلاث 'مهام' غزيت ضمنياً باختصار، لقد جمّعنا
1) بالنسبة لنقد علاقات القوة لما بعد/الاستعمار experience-as-intellectual ما هو ثقافي- بوصفها-لموضوع التجربة
بوصفها ما هو - حدث التركيبي الذي يشترك فيه حتماً موضوع التجربة إنها تتوافقاً المرتكزة على المحكاة ونزع الملكية
ثقافي. لم يعد السؤال المركزي للمثقفين في عصر ما بعد/الاستعمار ذلك الذي يعمل على تطوير المناهج المضبوظة
ه بالآخرى ذلك الذي يعمل الحقيقة، ولكن -بشكل متزايد لتثبيت التوافق بين العلم والمعرفة، وبمعنى آخر، ادعاءات
لمشكلة اللامبالاة، فإنها على إزاحة العلاقات الاجتماعية بعيداً عن سؤال الأصل، والأساس الجيني والنسب. 2) بالنسبة
توافق مهمة ممارسات التأديبية المتحدية التي تنظم وتصنّف العلاقة بين التجربة والمعرفة. يتمثل التحدي لموضوع
"إن الجمل المؤيد يتمثل في أن -ما هو ثقافي في الكتساب وعي بالطرق التي تُسجّل فيها اللامبالاة- بوصفها-التجربة
في موضوع المعرفة من خلال الممارسات -كل ناقد للإمبريالية عليه أن يقوم بالتسجيل" (سبيفاك 1988، 291)
كو. 3) بالنسبة للاستيلاء الدولة على الفكر العقلاني التأديبي. يشكل هذا أساس نقداً للتمركز الأوروبي عند فو
بوصفه خيراً عاماً، فإنه يتفق مع مهمة فهم الاستيلاء ليس كأساس للشرعية، ولكن كحدث في الدستور الاجتماعي.

كنه أيضاً في الحقيقة من أجل فهم فوكو، يجب علينا أن نتذكر بأن المثقف ليس مجرد نتاج أو عامل لتقسيم العمل، ول
، حيث يتسم الإنسان الحديث بسلسلة **والأشياء والكلمات** شخصية أنثروبولوجية بالمعنى الذي يحوزه هذا المصطلح في
تزدنا مقابلة فوكو في طمران من الثنائيات التي تنبسط على تلك الثلاثية المكوّنة من اللغة، والحياء، والعمل.
التي هي رمزية بقدر ما يتعلّق الأمر بالاختلاف بين المعرفة -بصورة قوية عن المثقف بشكل عام كأحد هذه الثنائيات
والتجربة. إن المثقف الذي يكون لامبالياً أحياناً لأنه واسع الاطلاع، والذي تكون ازدواجيته الخاصة القائمة بين التجربة
لمعرفة توازي مباشرة وتدعم، هذا إذا لم تخلق فعلياً، "مسخية الدولة"، والذي تكون ممارسته الاجتماعية بوصفها مُنتجاً و
- مجالات 'الحقيقة' (مفهومة بوصفها تطابقاً بين الموضوع والتصور) -للمعرفة مُركّزة على مؤسسة المُحاكاة الممارسية
التركيبي بالضبط، "الأخر الذي ليس هو فقط أخ ولكنّه توأم، لم يولد من إنسان ولا في أكثر من تركيزه على ما هو حدث
إنسان، لكن بجانبه وهو في نفس الوقت....خارجي بالنسبة له ولا غنى له عنه: إنه بأحد الممارسات، الظل المُلقى من قبل
1973 أي يمكن من خلاله معرفته" (فوكو 1966) الإنسان كما ظهر في حقول المعرفة؛ وهو بمعنى آخر، النقطة العمياء التي
(326/337).

يمكن أن يُرى كتحليل لـ *الشيء* و *الكلمات* بهذا المعنى أفهم تقديري روبرت يونغ للمركزية الأوروبية عند فوكو: "وكان الحد للمركزية الأوروبية بحد ذاتها، لكن لأركيولوجيتها الفلسفية والمفاهيمية" (يونغ 1995، 9). إن استشراف لاستثماره في الخطأ المنهجي "للاحتماء الذاتي" الثقافي، فهو أيضاً، وبشكل أكثر حسماً، reversibility ليس مجرد انعكاس بين الأقطاب المتعارضة للمعرفة والتجربة التي حُذت خلطاً إشارة لعدم قابلية المُثَقَّف لتفادي حالة الانعكاس الكارثية والثقافية حديثة - بوصفها هيمنة جغرافية- كميّة حاسمة للحدث. يمكن جوهرياً للمركزية الأوروبية *والشيء* *الكلمات* في بامتي، بالاقتران الذي يربط التجربة بالمعرفة من خلال وفرة القرارات الفلسفية مثل النفي الجدلي والاختزال *مُكرّس* *والشيء* *الكلمات* الفصل التاسع في الفينومينولوجي (رجل القش الرئيسي في أعمال فوكو). في الحقيقة، إن تحليل العناصر المتعالية والتجريبي في دستور المعرفة الذي يُحوّل "تحليل التجربة الفعلية" إلى "خطاب" (332). تشكّل كل من السلبيّة الجدلية (321\ 1973\ كمال) فوكو (1966 للطبيعة المختلطة" ملتبس المعنى على نحو ياء، كلاً من بطرق منفصلة، روداً خاطئة بل وحتى مشابهة أركيولوجياً لهذا الخليط ازدواجي الذي يُنتج والفينومينولوج التركيبي الحديث للإنسان بقدر ما يُنتج بنفس الوقت كلاً من الذاتي والموضوعي في المعرفة. لقد أثبت ليونارد (تكمن في قلب *le vécu* للمفهوم الحديث "لتجربة المعيشة") لاولور بشكل مقنع كيف أن نقد فوكو للطبيعة ازدواجية *le* *le vécu*، اقترح فوكو فكرة -أو للتجربة *le vécu* ضد هذا النقد *والشيء* *الكلمات* تنقد الإنسان الحديث المنشور في لاولور في نفسير. كتب Canguihem أو الحي، والتي أخذت نقطة انطلاقاً من الفكرة الحيوية للخطأ عند كانغويلم *vivant*، *un* هي خلط *vécu* مستند على حقيقة أن العلاقة في *vécu* للاحية: "إن نقد مفهوم ارفض فوكو لمفهوم التجربة في (-) صفة الحي *vivant* يجب أن نستخدم هنا كلمة "-". "بالمقابل فإن مفهوم فوكو للعلاقة *un écart infime* (يُغلق *mélange* يكتب لاولور: يجب أن مفتوحاً") لاولور 2005، 417. ("l'écart infime") الكائن الحي (هو ذلك الذي يفكك ويُبقّي *le vivant* يعني "الفجوة الطفيفة") فوكو *والشيء* *الكلمات* الذي جعلته الترجمة الانجليزية لكتاب *"écart infime"* هذا أي فهم "و *miniscule* كلاً من "طفيف": أي *infime* للذات تحملها الكلمة الفرنسية في كلاً المعنيين (351\ 340، 1973\ 1966 " (لاولور 2005، 422). أفترض أن ما كان *infinitely divisible* أو قابل للقسمة بشكل لا نهائي *infinitesimal* "متناه الصغر" هو إحدى الصيغ لما يدعوه ساكاي *infime* لاولور يفكر به عند إسناد حجته على المعنى الثنائي للكلمة الفرنسية بوصفه "قابل للقسمة بشكل لا نهائي" *infime* (الاستمرارية في الانقطاع) ساكاي 2009، 85). في هذه الحالة، نفسير إلى اختلاف صغير جداً لـ "الطفيف" لـ "الاستمرارية"، بين ما سيأخذنا نفسيره إلى ما تدعوه الرياضيات سُيُحِلُّنا "المنقطع". في مقابل المفهوم الحديث للإنسان المستند إلى علاقة *le vécu* يمكن قياسه، هكذا تتشكل "عدم قابلية القياس ملتبسة بين التجربة والمعرفة، فإن نقد فوكو لا يدعوا إلى "مزج" ولكن إلى طريقة لجعل الاختلافات الصغيرة غير لنفي المزدوج" الممكنة القياس بينهما متقطعة وغير عائقية. ولفعل ذلك يجب العثور على طريقة في إستراتيجية "الذي" "يؤكد" كلاً المصطلحين أكثر مما يجمع بينهما (لاولور 2005، 424).

والانعكاسية *equivocality*، هي أن الغموض *والشيء* *الكلمات* الغربية الحديثة، وفقاً لكاتب *البسمة* إن المشكلة معة هو ما يعينني كشيء من بقدر ما اتخذته الأساسيتين قد تم تنصيصهما بين التجربة والمعرفة. ليس حل هذه ازدواجي خصوصاً في ذلك الجزء -الحيوية-الحيوية. تخاطر دائماً السيادة لتكون حذراً، وهو ما قد خرج من الأركيولوجي إلى السيادة إكانت بأن تصبح دراسة "التجربة الفعلية" لسياسة الحياة. إذمنه الذي تمت استعارته في الدراسات حول فنون الحكم مشكلة المركزية الأوروبية تتعلق بالأساس بالهيمنة التي هي متقلبة ومتحوّلة ذاتياً، وبمعنى آخر، إن مشكلة "الغرب" ليست محدودة بالغرب، إذ يمكن في صميمها إبهامية جوهريّة أو خلطاً ثنائياً بين المعرفة والتجربة. بنفس الطريقة، أئمة الثنائيّة، أو الاستيلاء عليها، تحت غطاء "التجربة الحية". لذلك، فإن معارضة تصل مشكلة الدولة إلى طريقة مل بهيمنة الغرب (وتجسدها، أي "النظرية الغربية") تنتهي لأن تكون -التجربة الفعلية، التجربة الملحقة- التجربة باستماع نفسه كافيّ للغرب المدعوم في الدولة، وس-استراتيجية متواطئة على مستوى واسع مع منطق الهيمنة كذاذات في التاريخ الذي يجمع الغرب نفسه وفقاً له كذاذات في التاريخ أولاً.

إن كلمة "المسخ" هي ترجمة *monstrosity* "المسوخية" 23، بأنه دعا الدولة (9) استنذكر في مقابلة لفوكو في طمران 78 انجليزية عن النص "الأصلي" للمقابلة الذي تم نشره باللغة الفارسية فقط، ومع هذا أشك بأنه سيكون من المُقنع أن ، فقد ذكرنا دريدا بأنه المسوخية أو س كمال حجتي على كلمة واحدة. رغم أننا يمكن أن نتخذها بالتاكيد كعلامة. أما عن

- Afary, Janet and Kevin B. Anderson. 2005. *Foucault and the Iranian Revolution*. Chicago: University of Chicago Press.

والتي فنّ يدات ذات العلاقة (ضمن تترجمات كتابات فوكو في الثورة الإيرانية) يت

- Calichman, Richard, and John Kim. 2010. *The Politics of Culture: Around the Work of Naoki Sakai*. New York and London: Routledge. Citation of manuscript
الصفحات غير متوفرة . أرقام
- Derrida, Jacques. 1978 (1967). *Writing and Difference*. Tr. Alan Bass. Chicago: The University of Chicago Press.
- Derrida, Jacques. 1995. *Points...Interviews, 1974-1994*. Tr. Peggy Kamuf, et al. Stanford: Stanford University Press.
- Djaballah, Marc. 2008. *Kant, Foucault, and Forms of Experience*. New York and London: Routledge.
- Foucault, Michel. 1966/1973. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard. English tr. *The Order of Things*. New York: Vintage Books.
- Foucault, Michel. 2001. *Dits et Ecrits II*. Paris : Gallimard.
- Gutting, Gary. 2002. 'Foucault's Philosophy of Experience'. In *Boundary 2* 29:2 (Durham: Duke University Press). 69-85.
- Lawlor, Leonard. 2005. 'A Miniscule Hiatus: Foucault's Critique of the Concept of Lived-Experience (*vécu*)'. In A.-T. Tymieniecka (ed.), *Analecta Husserliana L XXXVIII* (Dordrecht: Springer). 417-427.
- O'Leary, Timothy. 2008. 'Foucault, Experience, Literature'. In *Foucault Studies* No. 5 (2008), pp. 5-25.
- Revel, Judith. 2004. '*La naissance littéraire de la biopolitique*'. Accessed on 2009/04/05 at <http://seminaire.samizdat.net/La-naissance-litteraire-de-la,17.html> .
- Sakai, Naoki. 2009. 'How do we count a language ? Translation and Discontinuity'. In *Translation Studies*, 2:1. London and New York: Routledge. 71-88.
- Sakai, Naoki, and Jon Solomon. 2005. 'Addressing the Multitude of Foreigners, Echoing Foucault'. Translation, Biopolitics and Colonial Difference, *Traces* vol. 4. Hong Kong: Hong Kong University. 1-35.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 1988. '*Can the Subaltern Speak?*'. *Marxism and the Interpretation of Culture*. Eds. Cary Nelson and Lawrence Grossberg. London: Macmillan. 271-313.
- Virno, Paolo. 2003. *Scienze Sociali e 'Natura Umana'*. *Facoltà di linguaggio, invariante biologico, rapporti di produzione*. Roma: Rubbettino Editore.
- Young, Robert J. C. 1995. 'Foucault on Race and Colonialism'. في استشارته تم . 09/03/23 موق ع على <http://robertjeyoung.com/Foucault.pdf>